

القول السديد

في

شرح التجريد

آية الله الحاج سيد محمد الحسيني الشيرازي (دام ظله)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمدٍ وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد:

فيقول محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي: هذه وجيزة في شرح (تجريد الاعتقاد) للمحقق الحكيم الأقدم نصير الدين الطوسي ـ رحمه الله ـ كتبته توضيحاً للمراد في غاية الاختصار، وتتبعنا في الغالب كشف المراد لآية الله العلامة الحلي ـ قدس سره ـ والشرح الجديد.

والله أسأل العصمة والتمام والثواب، إنه ولي ذلك.

أما بعد أحمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه.

فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً إلى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

قال (ره): (بسم الله الرحمن الرحيم: أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه) أضاف كلمة بعد إلى كلمة حمد. ثم لا يخفى أن بعضهم منع من إطلاق كلمة واجب الوجود على الله سبحانه لتوقيفية الأسماء، وأجيب عنه بأنه مرادف للسرمدي والمرادف جائز نحو إطلاق لفظة (خدا) المرادف للفظ الله عليه وردّ بعدم قبول الترادف أولاً، وعدم جواز إطلاق المرادف ثانياً، ولذا لا يجوز إطلاق لفظ (الزارع) و(المنبت) ونحوهما عليه سبحانه، وفيه بحث طويل أوردناه في بعض كتبنا (والصلاة على سيد أنبيائه محمد المصطفى وعلى أكرم أحبائه) علي وفاطمة والحسنين والأئمة عليهم السلام.

(فإني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام) وإنما سمي هذا العلم كلاماً لأن أول مسألة وقع التكلم فيها هي مسألة انه سبحانه متكلم (كما قيل) (وترتيبها على أبلغ نظام مشيراً إلى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد، مما قادني الدليل إليه، وقوى اعتمادي عليه، وسميته بتجريد الاعتقاد.

والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد، ورتبته على ستة مقاصد.

الاجتهاد) في أصول الدين ومقدماتها (مما قادني الدليل إليه وقوى اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد) لتجريده عن الحشو والزوائد والمذاهب الفاسدة.

(والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد): (الأول) في الأمور العامة. و(الثاني) في الجوهر والعرض. و(الثالث) في إثبات الصانع وصفاته. و(الرابع) في النبوة. و(الخامس) في الإمامة. و(السادس) في المعاد. ولا يخفى أن الأصل الثاني من الأصول الخمسة أعني العدل داخل في المقصد الثالث ولذا لم يفرد له مقصداً.

المقصد الأول

في الأمور العامة، وفيه فصول:

(الفصل الأول) في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أو بغير ذلك أو يشتمل على دور ظاهر.

(المقصد الأول في الأمور العامة) التي لا تختص بالمهية أو الوجود والواجب أو الممكن والجوهر أو العرض بل نتكلم في هذا المقصد عن أمثال هذه الأمور عامة (وفيه فصول):

(الفصل الأول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين) في الوجود (والمنفي العين) في العدم كما حدّهما بهذين المتكلمون (أو) تحديدهما بما حددهما الحكماء من أن الوجود هو (الذي يمكن أن يخبر عنه و) العدم (نقيضه) فهو الذي لا يمكن أن يخبر عنه (أو بغير ذلك) كقولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً ومنفعلاً والمعدوم ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً (أو يشتمل على دور ظاهر) خبر قوله: (أو تحديدهما) بيان الدور: أن قولهم في تعريف الوجود (الثابت) عين الوجود فيتوقف معرفة الوجود على معرفة الثابت ومعرفة الثابت على معرفة الوجود، وقولهم في تعريف العدم (المنفي) عين العدم، وكذا قولهم في التعريف الثاني الذي هو عدم، عين العدم، وكذا قولهم في التعريف الثالث (ما يكون) (الذي) يرادف الموجود فإنه لا يشار به إلى معدوم مطلق ذهناً وخارجاً، وقولهم في العدم (لا يمكن) فإن الكون عين الوجود، وفي العدم (ما لا يكون) فإن عدم الكون عين العدم.

بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود، والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه باطل.

أقول: لا يخفى ما في هذه الكلمات من التسامح فتأمل. وعلى هذا فليس مرادهم من هذه التعاريف الحد الحقيقي أو الرسم (بل المراد تعريف اللفظ) وشرح الإسم الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح عند السامع كأن يفسر (الفدوكس) بالأسد، بل نقول: إنه لا يعقل تعريف الوجود أصلاً (إذ لا شيء أعرف من الوجود) ومن البديهي أن المعرِّف يلزم أن يكون أجلى من المعرَّف. وكذا لا يمكن تعريف الوجود لأمر آخر وهو أن الحد يلزم أن يتركب من الجنس الذي هو أعم ذاتي والفصل الذي هو مساوٍ ذاتي، ومن الواضح عدم شيء أعم من الوجود ولا مساوٍ له.

هذا وجه عدم إمكان تعريف الوجود، ثم إن الفخر الرازي تصدى لبيان وجهين آخرين لإبطال تعريف الوجود ونحن نذكرهما أولاً ثم نشرح العبارة فنقول: الوجه الأول بلفظ القوشجي أن التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم ـ أعني قولنا الشيء إما موجود وإما معدوم ـ بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يتوقف عليه البديهي أولى بالبديهية وإليه أشار المصنف (ره) بقوله: (والاستدلال) الذي ذكره الرازي لإبطال تعريف الوجود (بتوقف التصديق بالتنافي) بين الوجود والعدم الذي هو بديهي (عليه) أي على تصور الوجود والعدم فيكونان بديهيين (باطل) وجه البطلان: أن التصديق البديهي لا يجب أن يكون تصوراته بديهياً ولذا نرى أن التصديق بعدم اجتماع الحر والبرد بديهياً ومع ذلك لا نعرف حقيقتهما، وكذا التصديق بأن لنا خالقاً بديهي مع عدم بداهة ذات الخالق. والحاصل أن التصديق متوقف على تصور الطرفين إجمالاً

أو بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً وإبطال الرسم باطل.

لا معرفتهما بالكنه: الوجه الثاني أن تعريف الوجود إما بالحد أو بالرسم والأول مستلزم للدور أو الخلف والثاني مستلزم للدور، وحيث استحالا يستحيل تعريف الوجود، بيان ذلك: انه لو عرف الوجود لكان إما بجزئه أو بتمامه ـ في الحد ـ أو بأمر خارج عنه ـ في الرسم، فلو كان تعريف الوجود بنفسه لزم الدور، وإن كان بجزئه فتلك الأجزاء إما وجودات أم لا، فإن كانت وجودات لزم الدور أيضاً لأنه تعريف للوجود بالوجود، وإن لم تكن وجودات فعند اجتماعها إن لم يحصل أمر زائد كان الوجود محض ليس بوجود وهو خلف وإن حصل لم يكن التركيب في نفس الوجود وهو خلف أيضاً، وإن كان التعريف بأمر خارج عنه ـ وهو الرسم ـ توقف التعريف على اختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهذا دور أيضاً.

وإلى هذا أشار بقوله: (أو بتوقف الشيء على نفسه) إشارة إلى الدور اللازم من تعريف الوجود بنفسه ومن تعريف الوجود بأجزائه على تقدير أن تكون وجودات (أو عدم تركيب الوجود مع فرضه مركباً) إشارة إلى الخلف المستلزم من تعريف الوجود بأجزائه سواء حصل عند اجتماعهما شيء زائد هو الوجود أم لا (وإبطال الرسم) عطف على (بتوقف) يعني يلزم على سبيل منع الخلو إما أحد الإشكالين الأولين من الدور والخلف ـ على فرض التحديد ـ وإما الدور ـ على فرض الرسم ـ والأولى أن يقول ببطلان الرسم فتأمل (باطل) خبر قوله: (والاستدلال) وجه البطلان أنّا نختار الرسم وقوله: (بأنه يلزم الدور) غير صحيح إذ الناظر في اكتساب المهية إذا تصور عوارضها وعلم من بينها ما يخص بها فاستفاد من تلك الخاصة تصور المهية بنحو الرسم صح

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة.

تعريفها بعد بتلك الخاصة كما لا يخفى.

(مسألة) لما فرغ المصنف من البحث عن حد الوجود والعدم شرع في البحث عن أحكامهما وبدأ باشتراك الوجود بين أقسامه من الوجود العيني والذهني والواجب والممكن (و) استدل لذلك بأمور ثلاثة:

الأول: (تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود) فإنا قد نجزم بأصل الوجود ونتردد في خصوصياته. مثلاً إذا رأينا ممكناً تردد ذهننا بين أن يكون علته واجباً أو ممكناً وعلى تقدير كونها ممكناً نتردد بين كونه جوهراً أو عرضاً وهكذا فالأمر المقطوع به مع تردد الخصوصيات هو أصل الوجود فيكون مشتركاً بينها وإلاّ لم يعقل بقاؤه مثلاً لا يعقل أن نجزم بكون هذه اللفظة إسم مع التردد في كونها فعلاً أو معرباً. نعم يعقل ذلك مع التردد في كونها معرباً أو مبنياً. أقول: لا يخفى أن المجزوم به إنما هو المفهوم المنتزع وهذا لا يستلزم تشابه وجود الواجب والممكن فإنه قد ينتزع مفهوم واحد من أمور لا تشابه بينها.

(و) الثاني ـ (اتحاد مفهوم نقيضه) أي العدم فإن مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم مع بداهة الانحصار لأن المفهوم إما موجود أو معدوم ـ فتأمل.

(و) الثالث ـ (قبول القسمة فإن الوجود ينقسم إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض وهكذا فلو لم يكن الوجود مشتركاً بينها لم يصح التقسيم كما لا يصح تقسيم الإسم على المعرب والفعل لما لم يكن مشتركاً بينهما، والحاصل أن هذه الوجوه الثلاثة (يعطي الشركة) وتذكير الضمير باعتبار كل واحد منها كما لا يخفى.

فيتغاير المهية وإلا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر أجزاؤهما.

(مسألة) هل الوجود مغاير للمهية أو جزئها أو العكس أو عينها، المصنف وجماعة على أن الوجود مغاير للمهية. وقبل الشروع في الاستدلال لابد من التنبيه على مقدمة وهي أن المهية كما يأتي عبارة عما به الشيء يكون هو هو، مثلاً مهية الإنسان هو الحيوان الناطق ومهية الحمار هو الحيوان الناهق وهكذا. إذا عرفت هذا قلنا: إن المصنف استدل للمغايرة بوجوهٍ سبعة:

الأول: ما أشار إليه بقوله (فيتغاير) الوجود (المهية وإلا) فلو لم يكن مغايراً لهما (اتحدت الماهيات) لو كان الوجود عينها (أو لم تنحصر أجزاؤهما) أي أجزاء المهية إن كان الوجود جزئها، بيان ذلك أن الوجود لو كان عين المهية لزم اتحاد المهيات بعد فرض أن الوجود مفهوم واحد لأنه حينئذ يتشكل قياس هذه صورته: المهية عين الوجود والوجود واحد فالمهية واحدة، وهذا ضروري البطلان إذ لازمه أن تكون حقيقة الماء والنار واحدة، ولو كان جزؤها لزم عدم انحصار أجزاء المهية بيان الشرطية انه لو كان جزءاً للمهيات لكان جزءاً مشتركاً - إذ لا اشتراك للمهيات في غير الوجود - ولو كان مشتركاً لزم امتياز بعضها عن بعض بأجزاء أخر - وتلك الأجزاء الأخر لابد من وجودها لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم - وعليه فيكون الوجود جزءاً لتلك الفصول أيضاً فتلك الأجزاء لها أجزاء أيضاً وننقل الكلام في جزء الجزء وهكذا إلى أن يتسلسل، وحيث بيّن في موضعه بطلان التسلسل يبطل كون الوجود جزء المهية. بقي الكلام في أنه لو كانت المهية جزء الوجود ولم يتعرض له المصنف والظاهر أنه يلزم منه التسلسل أيضاً لأن المهية التي هي جزء الوجود إما موجودة أو معدومة، والثاني غير معقول لأنه يلزم منه تركب الوجود من اللاوجود، والأول

موجب للتسلسل لأن المهية التي هي جزء يكون لها وجود فيكون للجزء جزء وننقل الكلام إلى الجزء الذي هو غير الوجود فنقول إما موجود وإما معدوم إلى أن يتسلسل. ثم اعلم إن هذه المسألة فرع المسألة الأولى إذ اتحاد مفهوم الوجود واشتراكه يوجب مغايرته للمهية وإلا فلو كان الوجود مختلفاً وكانت المهية عين الوجود لم يلزم منه محذور اتحاد المهيات.

(و) الثاني: (لانفكاكهما) أي الوجود والمهية (تعقلاً) فإنّا قد نتعقل المهية مع الشك في وجودها كما لو شككنا في وجود العنقاء وقد نتعقل الوجود ونشك في المهية كما لو تعقلنا وجود العلة لهذا الأثر ونشك في أنها جوهر أو عرض، فهذا الإنفكاك في التعقل دليل المغايرة إذ لو كانت المهية عين الوجود لم يعقل الإنفكاك كما لم يعقل الإنفكاك بين الإنسان ونفسه.

(و) الثالث: (لتحقق الإمكان) فإن ممكن الوجود محقق ضرورة، ولو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتحقق ممكن الوجود. بيان ذلك: أن الواجب عبارة عما لا نسبة له إلى العدم أصلاً والممتنع عبارة عما لا نسبة له مع الوجود أصلاً والممكن عبارة عما له نسبة إلى الوجود والعدم على السواء فإن وجدت علته وجد وإن لم توجد علته عدم، فلو كان الوجود نفس المهية أو جزؤها لم يتصور هناك تساوي النسبة إلى الوجود والعدم كما لا يتصور تساوي نسبة الإنسان إلى الإنسان وعدمه ولا نسبته إلى الناطق وعدمه.

وإن شئت قلت: الإمكان نسبة بين المهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين.

(و) الرابع - (فائدة الحمل) للوجود على المهية. وبيانه: أنّا إذا حملنا الوجود على المهية وقلنا: (المهية موجودة) استفدنا منه فائدة لم تكن حاصلة قبل الحمل، ولو كان الوجود عين المهية لم تحصل فائدة أصلاً كما لا تحصل فائدة

والحاجة إلى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب.

في حمل الإنسان على نفسه. هذا بالنسبة إلى نفي العينية، وأما نفي الجزئية فإن يقال: أنا إذا حملنا الوجود على المهية استفدنا منه فائدة لا من قبيل الشرح، ولو كان الوجود جزءها كانت الفائدة من قبيل الشرح مثلما لو قلنا: (الإنسان ناطق).

(و) الخامس ـ (الحاجة إلى الاستدلال) في إثبات الوجود للمهية، فأنا إذا قلنا: العنقاء موجود ـ مثلاً ـ كان إثبات الوجود له محتاجاً إلى الدليل ولو كان الوجود نفس المهية لم نحتج إلى الدليل، إذ إثبات الشيء لنفسه لا يحتاج إلى الدليل، وهذا الدليل كما ينفي عينية الوجود للمهية ينفي جزئيته لها إذ الجزء ذاتي والذاتي لا يحتاج إلى الدليل. مثلاً إثبات جزئية السكر للسكنجبين لا يحتاج إلى الدليل.

(و) السادس ـ (انتفاء التناقض) فإن الوجود لو كان عين المهية أو جزؤها، ثم قلنا المهية معدومة لزم التناقض وكان ذلك مثل أن نقول: (الإنسان ليس بإنسان) أو (الإنسان ليس بناطق)، فعدم لزوم التناقض عند حمل العدم على المهية دليل على مغايرة الوجود للمهية.

(و) السابع ـ (تركب الواجب) إذ لو كان الوجود جزء المهية كان وجود الواجب جزءاً فكان هناك كلا أحد أجزائيه الوجود، وحيث إن تركب الواجب مستحيل كان جزئية الوجود للمهية مستحيلاً. مثاله: أن الحيوان حيث كان جزءاً من أنواعه كان كلما تحقق الحيوان تحقق المركب الذي هو عبارة عن الحيوان وفصله، فلو كان الوجود كالحيوان كان كلما تحقق الوجود تحقق المركب وهو مستلزم لتركب الواجب.

ثم اعلم إن هذه الأدلة السبعة بعضها لإثبات عدم عينية الوجود للمهية

وقيامه بالماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور. وهو ينقسم إلى الذهني.

وبعضها لإثبات عدم جزئيته لها وبعضها لإثبات كليهما.

(و) إن قلت: إذا كان الوجود غير المهية وكان قائماً بها فإما أن يقوم بالمهية حال وجود المهية، وإما أن يقوم بها حال عدمها والقسمان باطلان: أما الأول فلاستلزام أن تكون المهية موجودة قبل وجودها، وأما الثاني فلاستلزام قيام الصفة الوجودي بالمحل العدمي ـ مع أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبت له ـ وإذا بطل القسمان كان اللازم القول بكون الوجود عين المهية. قلت: ليس قيام الوجود بالمهية المعدومة ولا بالمهية الموجودة، بل (قيامه بالماهية من حيث هي هي) يعني أن الذهن يرى مغايرة الوجود للمهية واتصافها بها لا أنه في الخارج مهية موجودة ثم تتصف بالوجود أو مهية معدومة ثم تتصف بالوجود حتى يرد أحد الإشكالين. توضيحه: أن من شأن الذهن الحكم بمغايرة بعض الأشياء عن بعض إذا رأى الإنفكاك بينهما. مثلاً: الذهن حيث يرى عدم التلازم بين العدد والزوجية ـ لإمكان الفرد ـ ولا بين العدد والفردية ـ لإمكان الزوج ـ يحكم بمغايرة العدد للزوجية والفردية وإنما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلو. إذا عرفت ما ذكرنا فقس المهية والوجود والعدم عليه، فحيث إن الذهن يرى عدم التلازم بين المهية والوجود ـ لإمكان عدم المهية ـ ولا بين المهية والعدم ـ لإمكان وجود المهية ـ يحكم بمغايرة المهية للوجود والعدم وإنما يلزم أحدهما على سبيل منع الخلو (فزيادته) أي الوجود ومغايرته للمهية (في التصور) لا في الخارج، فإن قيام الوجود بالمهية ليس من قبيل قيام السواد بالمحل.

(مسألة) (وهو) أي الوجود (ينقسم إلى الذهني) وهو الأمر

والخارجي وإلاّ لبطلت الحقيقية، والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم، وليس الوجود معنى به تحصل المهية في العين.

المتصور في الذهن (والخارجي) وهو الموجود في الخارج، وهذا القسم الثاني من الوجود لا إشكال فيه لأحد وإنما الخلاف في القسم الأول فجماعة منهم نفوه والمحققون أثبتوه، واستدل المصنف (ره) لتحققه بقوله: (وإلاّ) يكن الوجود الذهني متحققاً (لبطلت) القضية (الحقيقية). بيان ذلك: أنه لو لم يكن الوجود الذهني متحققاً لزم أن تكون القضايا كلها خارجية، مع أنّا نرى بصحة القضايا الحقيقية حيث نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان. مثال القضية الخارجية (قتل من في العسكر)، ومثال القضية الحقيقية (الإنسان حيوان ناطق) حيث نحكم بالمحمول على طبيعة الإنسان وحقيقته سواء وجد في الخارج ـ حين الحكم ـ أم لا.

(و) إن قلت: إنه لو كان لنا وجود ذهني ـ بمعنى حلول المهية في الذهن وتلبّسها بلباس الذهن ـ لزم أن يتصف الذهن بالحرارة والبرودة وأن يكون معوّجاً مستقيماً مرتفعاً منخفضاً وهكذا، مع أنه باطل ضرورة. قلت: (الموجود في الذهن) ليس نفس حقيقة الشيء حتى يلزم اتصاف الذهن بهذه الصفات الحقيقية، بل (إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم) إذ من المعلوم أن الصورة والشبح تخالف ذي الصورة، فمثل الذهن مثل المرآة وإن كان بينهما عموم من وجه كما لا يخفى.

(مسألة) (وليس الوجود معنى) زائداً على الحصول العيني بحيث (به تحصل المهية في العين) لأنه مستلزم للدور إذ قيام هذا المعنى ـ أي

بل الحصول، ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض.

الوجود ـ بالمهية التي هي في الأعيان يستدعي تحقق المهية في الخارج وللفروض أن تحقق المهية إنما هو بهذا المعنى وهو دور صريح (بل) الوجود عبارة عن (الحصول) الخارجي فالمهية الخارجية ينتزع منها الوجود باعتبار خارجيته.

(مسألة) (ولا تزايد فيه) أي في الوجود (ولا اشتداد) الزيادة والنقصان من مقولة الكم، والشدة والضعف من مقولة الكيف، فالتزايد عبارة عن زيادة الكم والاشتداد عبارة عن زيادة الكيف. مثلاً: لو كان النخل ذراعاً ثم صار ذراعين قيل إنه تزايد كما أن البياض لو كان ضعيفاً ثم صار قوياً قيل إنه اشتد. والوجود غير قابل للتزايد والاشتداد، أما التزايد فلأن الزيادة إما وجود أو غيره فلو كان غير وجود لزم اجتماع النقيضين ولو كان وجوداً فإما أن يحدث في نفس المحل الأول فيلزم اجتماع المثلين أو في غيره فيكون هناك وجودان لا أنه تزايد في وجود واحد، وأما الاشتداد فقال في كشف المراد: لأنه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باقٍ كما كان وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد بل يرجع إلى أنه حدث شيء آخر معه وإلاّ فلا اشتداد، انتهى. ولا يخفى سوق الدليلين في جانب النقصان والضعف.

(مسألة) (وهو) أي الوجود (خير محض) والعدم شر محض للاستقراء إذ ما من شيء يقال له خير إلاّ كان وجوداً وما من شيء يقال له شر إلاّ كان عدماً، فإن القتل الذي حكم العقلاء بكونه شراً مشتمل على أمور وجودية وأمر عدمي وشرّيته بالنسبة إلى الثاني فإن قدرة القاتل وحدة الآلة وقبول عضو المقتول للقطع كلها كمال وخير وإنما شرّيته من حيث إنه إزالة كمال الحياة عن الشخص.

ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها ويساوق الشيئية فلا يتحقق.

أقول: لا يخفى أن الاستقراء الناقص لا يفيد النتيجة مع إمكان المناقشة في كثير من المصاديق.

(مسألة) (ولا ضد له) أي للوجود لأن الضدين يقال لما اجتمع فيه أمور أربعة: الأول والثاني ذات وجودية الثالث والرابع ذات وجودية أخرى تقابلها والوجود ليس ذاتاً ولا وجودياً وليس هناك ذات وجودية أخرى تقابلها.

(مسألة) (ولا مثل له) بذلك البرهان المتقدم، إذ المثلان ذاتان وجوديان يسد كل منهما مسد صاحبه ويكون المعقول من أحدهما عين المعقول من الآخر. وقد تقدم أن الوجود ليس ذاتياً ولا وجودياً - لأنه يلزم أن يكون للوجود وجود - وليس هناك شيء آخر يماثله إذ العدم والمهية ليسا ذاتيين ولا وجوديين ولا مماثلين له بحيث يكون المعقول من الوجود عين المعقول من أحدهما (فتحققت مخالفته للمعقولات) أي أن النسبة بين الوجود وبين سائر المعقولات هو نسبة أحد المتخالفين بالآخر، وهذا تفريع لقوله: (ولا ضد له ولا مثل). بيانه: أن المتكلمين حصروا النسبة بين المعقولات في ثلاثة أقسام: التضاد والتماثل والتخالف، فإذا انتفى الأولان بقي الثالث لا محالة (ولا ينافيها) أي أن الوجود لا ينافى المعقولات فإنه يعرض لجميع المعقولات حتى للأعدام المعقولة فإن تعقل العدم عبارة عن وجوده الذهني كما لا يخفى.

(مسألة) (ويساوق) الوجود (الشيئية) فكلما صدق الوجود صدقت الشيئية وبالعكس إذ كل وجود شيء وكل شيء وجود (فلا يتحقق)

بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله.

وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد.

الوجود (بدونه) أي بدون الشيء (والمنازع) لهذا التساوق (مكابر مقتضى عقله) فإنه قد ذهب بعض إلى نفي المساوقة وقالوا: إن للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان وهو شيء ولكن لا وجود له لا خارجاً ولا ذهناً، ومن البديهي بطلان هذا المذهب إذ لا ذات للمعدوم حتى تتحقق الشيئية بدون الوجود. وربما استدل لهم بأنه يقال للباري (واجب الوجود) ولا يقال (واجب الشيئية). أقول: هذا اصطلاح لا يدل على مطلوبهم من المغايرة كما لا يخفى.

(وكيف تتحقق الشيئية بدونه) أي بدون الوجود (مع) أنه لو كانت المهيات ثابتة في العدم ـ تصدق عليها الشيئية بدون الوجود ـ للزم أحد أمرين: إما عدم القدرة أصلاً وإما أن يكون اتصاف المهية بالوجود موجوداً. بيان التلازم: انه لو كانت الذات ثابتة في العدم، فالمؤثر إما أن يؤثر في المهية وهو غير صحيح ـ على هذا القول ـ إذ المهية ثابتة مستغنية عن المؤثر، وإما أن يؤثر في الوجود وهو باطل أيضاً على قولهم إذ يرون أن الوجود حال والحال غير قابل للتأثير كما سيأتي، فبقى أحد الأمرين على سبيل منع الخلو: الأول أن تكون القدرة مؤثرة في اتصاف المهية بالوجود وهو باطل إذ الاتصاف أمر اعتباري. الثاني أن لا تكون قدرة أصلاً وهو باطل ضرورة لوجود القدرة والتأثير بالضرورة كاف (إثبات القدرة وانتفاء الإتصاف) دليل على عدم ثبوت للمعدوم (و) أيضاً كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع (انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد) هذا برهان ثانٍ دالّ

على انتفاء المهيات في العدم وهذا البرهان مركب من ثلاث مقدمات اثنتان منها مسلمة عند الخصم وواحدة ضرورية، أما المسلمتان فالأولى أن الأشياء ثابتة في العدم، والثانية أن لكل مهية كلية في العدم أشخاص غير متناهية مثلاً أشخاص الإنسان في العدم غير متناهٍ وكذا أفراد الفرس والشجر وغيرهما والمقدمة الضرورية هي أن الموجود لا يعقل منه أمر زائد على الكون في الأعيان وإذا ثبتت هذه المقدمات لزمهم المحال. بيانه: أن لكل مهية أشخاص غير متناهية كائنة وكلما كان كائناً كان موجوداً فلكل مهية أشخاص غير متناهية موجودة، وهذا بديهي الاستحالة إذ غير المتناهي مستحيل، ثم إن للقائلين بثبوت المعدوم حجتان: (الأولى) أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت، أما الصغرى فلأن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز، وأما الكبرى فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له (و) هذه الحجة باطلة إذ (لو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم منه محالات) فإنّا وإن سلمنا الصغرى وقلنا إن المعدوم متميز ولكن لا نسلم الكبرى وهي كل متميز ثابت فإن شريك الباري متميز وليس بثابت بالضرورة وكذا سائر الأمور المستحيلة.

الحجة الثانية لهم أن المعدوم ممكن وكل ممكن ثابت فالمعدوم ثابت، أما الصغرى فلأن المعدوم لو لم يكن ممكناً استحال وجوده وكان كشريك الباري وهو ضروري البطلان، وأما الكبرى فلأن الممكنية وصف للمعدوم وثبوت الموصف يستدعي ثبوت الموصوف إذ لا يعقل قيام الصفة بنفسها (و) هذه الحجة أيضاً باطلة إذ (الإمكان اعتباري) لا متأصل خارجي والصفة الخارجية تحتاج إلى الموصوف لا الاعتبارية الذهنية وإلا فلو احتاج

يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي فلا واسطة والوجود لا يرد عليه القسمة.

الصفة الاعتبارية إلى المحل لزم ثبوت شريك الباري ـ لاتصافه بالإمتناع ـ.

والحاصل أن الإمكان (يعرض لما) أي لشيء كشريك الباري الذي (وافقونا) هؤلاء القوم (على انتفائه) فليكن سائر ما يعرض عليه الإمكان من هذا القبيل أي لا ثبوت له خارجاً.

(مسألة) ذهب جماعة إلى أن هناك أشياء متوسطة بين المعدوم والموجود وسمّوها الحال وعرفوها بأنها صفة لموجود ولكن لا يوصف بالوجود والعدم وعلى هذا فالثابت أعم من الموجود، إذ الثابت يشمل الموجود والحال ـ والمنفي أعم من المعدوم، إذ المنفي يشمل المعدوم والحال (و) هذا المذهب باطلاً إذ (هو) أي الوجود (يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي فلا واسطة) بينهما، ثم إنهم استدلوا لثبوت الحال بأمرين: الأول: إن الوجود ـ كما تقدم ـ مغاير للمهية وعليه فالوجود إما موجود وإما معدوم وإما لا موجود ولا معدم والأولان باطلان فثبت الثالث وهو المطلوب، أما بطلان الأول فلأنه لو كان الوجود موجوداً لزم التسلسل. بيانه: أن معنى موجودية الوجود اتصافه بوجود آخر فننقل الكلام في الوجود الثاني فهو إما موجود أو معدوم أو واسطة وهكذا، وأما بطلان الثاني فإنه لو كان الموجود معدوماً لزم التناقض (و) هذا الدليل باطل إذ (الوجود لا يرد عليه القسمة) بهذا النحو فإنه من قبيل تقسيم الشيء إلى نفسه ونقيضه ومثله قول من يقول: الأبيض إما أبيض أو أسود والإنسان إما إنسان أو حمار هذا جواب نقضي، والحل أن الشيء لا يردد بين نفسه وغيره إذ المردد يلزم أن يكون أعم من الفردين بالجنسية كالحيوان المردد بين الإنسان والفرس

أو العرضية كالماشي المردد بينهما. الدليل الثاني للقائلين بثبوت الحال أن اللونية أمر ثابت مشترك بين السواد والبياض وكل واحد من السواد والبياض ممتاز عن الآخر بأمر مغاير لما به الاشتراك، وحينئذ فهذان الأمران إن كانا موجودين فإما أن يكونا جوهرين وإما أن يكونا عرضين، والأول باطل للزوم كون الألوان جوهراً، والثاني كذلك للزوم قيام العرض بالعرض، وإن كانا معدومين لزم عدم وجود الألوان وهو باطل بالضرورة، (و) الجواب من وجهين: الأول: إن (الكلي) الذي هو اللون (ثابت ذهناً) وليس في الخارج موجوداً حتى تكون اللونية غير البياض مثلاً فالبياض أمر بسيط وكذا سائر الألوان وإنما ينتزع الذهن منها أمراً واحداً هو اللون، وحيث إن الدليل مبني على المغايرة بين اللونية والبياض كان إبطال المغايرة إبطالاً للدليل كما لا يخفى.

(و) الثاني: إنه على فرض المغايرة نقول بأن البياض والسواد أعراض لا جواهر وقولكم بأنه يلزم منه قيام العرض بالعرض لا مانع فيه إذ (يجوز قيام العرض بالعرض) كما سيأتي، فإن الخط المنحني من هذا الباب إذ الانحناء عرض قائم بالخط الذي هو عرض (ونوقضوا بالحال نفسها) أي نقض القائل بنفي الحال القول بالحال بأنه لو كان الحال ثابتاً لزم التسلسل. بيان ذلك: ان الأحوال متكثرة إذ كل من الوجود والسواد والبياض ونحوها حال، فهذه الأحوال تشترك في أصل الحالية وتختلف في بعض الأمور الأخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، ثم إن ما به الامتياز إما موجود أو معدوم أو لا موجود ولا معدوم، فالأول والثاني باطلان باعترافهم فيبقى الثالث فيلزم أن يكون للحال حال، ثم ننقل الكلام في الأحوال الواقعة في

والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل فيبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات غير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيهما.

المرتبة الثانية وهكذا.

(و) إن قلت: هذا النقض غير وارد لأنه لا نسلم أن الحالات تتماثل وتشترك في أصل الحالية بل الحال لا تقبل التماثل والاختلاف، على أنه إن سلمنا ذلك نقول: إن لزوم التسلسل ليس بمحذور إذ التسلسل في باب الأحوال غير مضر.

قلت: (العذر بعدم قبول التماثل والاختلاف و) الذهاب إلى (التزام التسلسل) في باب الأحوال (باطل)، أما الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فإما أن يكون المقصود من أحدهما عين المقصود من الآخر ـ بقطع النظر عن العوارض المشخصة ـ وهما المتماثلان أو لا يكون كذلك وهما المختلفان، وحيث إن الحال من الأمور المعقولة عندهم لابد وأن تكون كذلك، وأما الثاني فلأن التسلسل مطلقاً باطلة كما سيأتي ـ تنبيهان ـ (فيبطل) ببطلان القول بثبوت المعدوم والقول بثبوت الحال (ما فرعوا عليها) أي على هذين الأصلين ونذكر ههنا (من) فروع القولين بعضها ونبدأ بفروع بثبوت المعدوم وهي أمور:

(الأول) ـ (تحقق الذوات عين المتناهية في العدم) قالوا إن لكل نوع أفراد غير متناهية ـ كما تقدم.

(و) الثاني ـ (انتفاء تأثير المؤثر فيهما) أي في تلك الذوات الثابتة في العدم فإن الفاعل لا يجعل الجوهر جوهراً ولا العرض عرضاً وإنما يجعل

وتباينها، واختلافهم في إثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود، ومغايرة التحيز للجوهرية، وإثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً، وإمكان وصفه بالجسمية، ووقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة

تلك الذوات موجودة.

(و) الثالث ـ انتفاء (تباينها) فإن الذوات لا تباين بينها في العدم بل كلها متساوية وإنما الاختلاف بينها يحدث في حال وجودها.

(و) الرابع ـ (اختلافهم في إثبات صفة الجنس) كالجوهرية والسوادية (وما يتبعها) كالحلول في المحل التابع للسوادية فإنهم اختلفوا (في) أنها ثابتة حال (الوجود) فقط أو هي ثابتة حتى حال العدم.

(و) الخامس ـ اختلافهم في (مغايرة التحيز للجوهرية) وعينيتها لها وعلى تقدير المغايرة فهل يوصف الجوهر في حال العدم بالتحيز أم لا؟ وكيف كان فهل الجوهر حال العدم حاصل في الحيز أم لا؟

(و) السادس ـ اختلافهم في (إثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً) فذهب بعضهم إلى أن المعدوم يتصف بكونه معدوماً ونفاه آخرون.

(و) السابع ـ اختلافهم في (إمكان وصفه بالجسمية) فهل يقال للمعدوم جسم أم لا؟

(و) الثامن ـ اختلافهم في (وقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة) فإنهم لمّا جوّزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية ـ لكون المعدومات ثابتة ـ قال بعضهم: بأنه إذا علمنا بأن هناك ذاتاً ثابتة صانعة قادرة عالمة حية جاز لنا الشك في كونه موجوداً أم لا، إذ الثبوت لا يلازم الوجود ـ كما تقدم ـ. وكيف كان فحيث بطل أصل ثبوت المعدوم

وقسمة الحال إلى المعلل وغيره، وتعليل الاختلاف بها، وغير ذلك مما لا فائدة بذكره. ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل.

بطلت فروعه مع أن كلاً منها باطلة في حد ذاتها كما لا يخفى.

(و) حيث فرغ من بيان تفاريع ثبوت المعدوم أشار إلى فرعين من تفاريع الحال:

الأول ـ (قسمة الحال إلى المعلل وغيره) قالوا: الحال إما معلل أي يعلل اتصاف المحلل بالحال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال. مثلاً العالمية حال لزيد واتصاف زيد بهذا الحال ـ أي العالمية ـ معلل بالعلم القائم بزيد، وإما غير معلل وهو أن يكون الاتصاف بالحال لا لأجل صفة قائمة بالمحل، مثلاً الوجود حال للمهية واتصاف المهية بالوجود ليس بسبب صفة قائمة بالمهية.

(و) الثاني ـ (تعليل الاختلاف) الحاصل في الذوات (بها) أي بالأحوال، فالذوات كلها جوهرها وعرضها متساوية في المهية وإنما تختلف بالأحوال الطارئة عليها (وغير ذلك) من الفروع الفاسدة (مما لا فائدة بذكره) والإضراب عنه أجدر.

(مسألة) في الوجود المطلق والخاص ومقابلهما (ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق) فيتصور نفس الوجود بلا تصور لمعروضه (ويقابله عدم مثله) مطلق غير مقيد بشيء أصلاً (و) الوجود المطلق والعدم المطلق (قد يجتمعان) في محل واحد لكن (لا باعتبار التقابل) فأنّا إذا تصورنا المعدوم المطلق، تصادق عليه العنوانان، الوجود المطلق لكونه في الذهن وكلما كان في الذهن فهو موجود، والعدم المطلق لأن المفروض أنه معدوم

ويعقلان معاً، وقد يؤخذ مقيداً فيقابله عدم مثله، ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته. ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً، ولا جنس له

في الخارج فبالقياس إلى الخارج معدوم وبالقياس إلى الذهن موجود، وأما لو أخذا باعتبار التقابل فلا يعقل اجتماعهما إذ الوجود في كل مكان ليس معدوماً فيه وبالعكس (و) حينئذٍ (يعقلان معاً) مجتمعين في محل واحد كما تقدم (وقد يؤخذ) الوجود (مقيداً) أي منسوباً إلى مهية (فيقابله عدم مثله) منسوباً إلى نفس تلك المهية المنسوب إليها الوجود كوجود زيد وعدم زيد (ويفتقر) هذا العدم المقيد (إلى الموضوع) المنسوب إليه (كافتقار ملكته) فكما أن الوجود الخاص يحتاج إلى محل ومهية فالعدم الخاص يحتاج إلى محل ومهية. ثم لا يخفى أن تقابل الوجود المطلق والعدم المطلق هو تقابل السلب والإيجاب وأما تقابل الوجود والعدم الخاصين فهو تقابل العدم والملكة وعدم الملكة عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع إمكان اتصاف الموضوع بذلك الشيء كالعمى الذي هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً فالجدار لا يسمى أعمى وإن لم يكن له بصر (ويؤخذ الموضوع) الذي يضاف إليه عدم الملكة (شخصياً) عند المشهور فعدم اللحية عند الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الأنثى سلب وليس بعدم ملكة (ونوعياً) عند جماعة فعدم اللحية عن الأنثى أيضاً عدم ملكة فإن اللحية حيث كان من شأنها اتصاف نوع الإنسان بها ـ في الجملة ـ كان سلبها عن كل فرد من النوع عدم ملكة (وجنسياً) عند شاذ فعدم اللحية عند الحمار أيضاً عدم ملكة.

(مسألة) في بساطة الوجود (ولا جنس له) أي للوجود إذ ليس

بل هو بسيط فلا فصل له، ويتكثر بتكثر الموضوعات، ويقال بالتشكيك على عوارضها.

شيء أعم من الوجود، ومن المعلوم أن الجنس ما كان أعم من الشيء (بل هو بسيط) لا جزء له أصلاً لا الجزء الجنسي لما تقدم ولا الجزء غير الجنسي (فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز لبعض أفراد الجنس عن بعضها الآخر وحيث لم يكن للوجود جنس فلا فصل له.

إن قلت: عرفنا عدم الجنس والفصل للوجود فَلِمَ لا يكون الوجود مركباً من شيئين كتركب السكنجبين من الخل والسكر؟ قلت: الجزآن إن كانا موجودين نقل الكلام فيهما وتسلسل وإن كانا معدومين ثم حصل الوجود من التركيب كان التركيب في فاعل الوجود أو قابله ـ كما تقدم في أول الكتاب فراجع.

(مسألة) (ويتكثر) الوجود (بتكثر الموضوعات) فإن الوجود طبيعة واحدة كلية فإذا تحققت هذه الطبيعة في زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الحقائق تكثرت إذ وجود كل واحد منهم غير وجود الآخر، ويصدق الوجود المطلق على هذه الوجودات صدق الكلي على جزئياته كما لا يخفى. ثم إن الوجود المطلق له نسبتان إلى هذه الأفراد ونسبته إلى عوارض هذه الأفراد ـ أي وجوداتها ـ نسبة الكلي المشكك إلى أفراده ونسبته إلى معروضات هذه الأفراد أي مهياتها نسبة العارض إلى معروضاته فلذا قال المصنف (ره): (ويقال) أي يحمل الوجود المطلق ويصدق (بالتشكيك على عوارضها) أي الوجودات الجزئية العارضة للمهيات، وذلك لأن الكلي إن كان صدقه على أفراده على حد سواء بدون أولوية وأولية لبعض الأفراد على بعض كان الكلي متواطياً لتواطي أقدام الكلي بالنسبة إلى الأفراد كالإنسان فإنه متواطي بالنسبة إلى

فليس جزءاً من غيره مطلقاً. والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقاً ثابت بل هي تعرض لخصوصيات المهيات. وقد تتمايز الأعدام.

أفراده إذ زيد ليس أولى بأن يكون إنساناً من عمرو وهكذا، وإن كان صدق الكلي على بعض أفراده أولى أو أقدم أو أشد من بعض كان الكلي مشككاً وذلك مثل الوجود فإن الجوهر أولى بالوجود من العرض والوجود في الواجب أقدم من الوجود في الممكن، وحيث كان الوجود مقولاً بالتشكيك (فليس جزءاً من غيره مطلقاً) لا جزء أفراده أي الوجودات الجزئية ولا جزء المهيات المعروضة لهذه الوجودات. وإنما أتى بفاء التفريع لأن الكلي المشكك لا يكون جزءاً من أفراده لامتناع التفاوت في المهية فإذا ثبت كون الوجود مشككاً ثبت امتناع كونه جزءاً. والحاصل أن الوجود بالنسبة إلى المهيات الجزئية عارض وبالنسبة إلى الوجودات مشكك فلا يكون جزءاً أصلاً.

(مسألة) (والشيئية من المعقولات الثانية) وهي ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر مقابل المعقولات الأولية التي تعقل ابتداءاً كالإنسان والحيوان ونحوهما (وليست) الشيئية (متأصلة في الوجود) أي ليس لها وجود خارجي مقابل سائر المهيات وإلا لزم التسلسل لأنها تكون حينئذ لها شيئية أخرى وهكذا (فلا شيء مطلقاً) أي الشيئية المطلقة التي هي غير مقيدة بما يعرضها (ثابت) في الخارج (بل هي تعرض) عروضاً عقلياً (لخصوصيات المهيات) فزيد شيء وعمرو شيء، وهكذا، وليس هنا شيء مستقل غير عارض لغيره.

(مسألة) في الأعدام (وقد تتمايز الأعدام) خلافاً لقوم حيث منعوا

ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير، ونافى عدم الشرط وجود المشروط، وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الأعدام

ثم العدم قد يعرض لنفسه.

من تمايزها مستدلين بأن التمييز صفة ثبوتية وثبوت الصفة يستلزم ثبوت الموصوف. والجواب أن الاعدام ثابتة ذهناً والتمييز هو صفة ذهنية، وكيف كان فقد استدل المصنف (ره) للتمايز بوجوهٍ ثلاثة:

الأول ـ ما أشار إليه بقوله: (ولهذا) الذي ذكرنا من التمايز (استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير) أي لا غير عدم العلة. مثلاً نقول: (الورق لم يحترق لعدم النار) ولا يقال: (لم يحترق لعدم الدينار) فلو لم يكن تمييز بين عدم النار وعدم الدينار لم يكن وجه لاستناد عدم الاحتراق إلى الأول دون الثاني ويمكن أن يكون المراد بقوله: (لا غير) أي لا غير عدم المعلول، أي عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند عدم آخر إلى عدم العلة كما هو واضح.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ونافي عدم الشرط وجود المشروط) مثلاً عدم المحاذاة ينافي وجود الإحراق أما عدم البياض في الحائط لا ينافي وجود الإحراق، فلو لم تكن الأعدام متمايزة لم يكن وجه لاستناد عدم الأحراق إلى عدم المحاذاة.

الثالث ـ ما أشار إليه بقوله: (وصحح عدم الضد) كعدم السواد في الماء (وجود) الضد (الآخر) كالبياض فيه إذ لا يمكن اجتماع الضدين، فلو لم تكن الأعدام متمايزة لم يكن وجه لتوقف البياض على عدم السواد دون عدم الإنسان (بخلاف باقي الأعدام) فليس لها هذه الصفات المذكورة (ثم العدم قد يعرض لنفسه) بأن يتصور الإنسان المعدوم المطلق ـ أي هذا

فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين، وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وإن جاز في الذهن على أنه برهان إنّي وبالعكس لمّي

المفهوم ـ ثم يتصور عدمه فإنه حينئذ عرض العدم على نفسه (فيصدق) حينئذ على هذا العدم العارض على المتصور أو لا (النوعية والتقابل عليه باعتبارين) فالعدم العارض نوع من العدم المعروض لأن المعروض هو العدم المطلق وهذا العارض عليه فرد منه فبهذا الاعتبار نوع منه وباعتبار أن العدم العارض رافع للعدم المعروض مقابل له إذ كل رافع لشيء مقابل له (وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج) فليس عدم الإحراق علة لعدم النار (وإن جاز في الذهن) بأن يكون عدم المعلول أوضح فيستدل به على عدم العلة كأن يقال: (عدم حركة النبض سريعاً دليل على عدم الحمى) فإنه علة العلم بعدم الحمى هو عدم حركة النبض. ثم لا يخفى أنه لو كان الحد الوسط في الشكل علة للكبرى مثل (هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم) سمي البرهان لمياً لأنه انتقال من العلة إلى المعلول، وإن كان الحد الوسط معلولاً مثل (هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهذا متفعن الأخلاط) سمي البرهان إنّياً، لأنه انتقال من الدليل على تحقق الشيء ومعلوله إليه، وإلى هذا أشار بقوله: (على أنه) أي ما انتقل فيه من عدم المعلول إلى عدم العلة (برهان إنّي) منسوب إلى (إن) التي هي بمعنى التحقق (وبالعكس) أي ما انتقل فيه من عدم العلة إلى عدم المعلول برهان (لمّي) منسوب إلى (لم) التي هي السؤال عن العلة، وإنما شدد الميم لقاعدة النسبة وأن كل ما نسب إلى شيء مركب من حرفين شدد ثانيهما. ولا يخفى أن هذين الاستدلالين إنما هما بالنسبة إلى الذهن ـ أي العلم بأحدهما من العلم بالآخر ـ لا بالنسبة إلى الخارج فإن استناد المعلول إلى العلة في الخارج لا يسمى إنّياً ولا لمياً.

والأشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً. وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقية. وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في

(مسألة) في تعاكس الأعم والأخص وجوداً وعدماً (والأشياء المرتبة في العموم والخصوص) كالإنسان والحيوان (وجوداً) فإن الحيوان أعم من الإنسان لأنه يصدق على الإنسان وعلى غيره (تتعاكس عدماً) فعدم الإنسان أعم من عدم الحيوان إذ عدم الإنسان يصدق على عدم الحيوان ـ كالحجر ـ وغيره ـ كالفرس ـ كما سبق في المنطق.

(مسألة) في قسمة الوجود والعدم إلى المحتاج والغني (وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقية) إعلم أن الوجود إما محتاج إلى الغير كالممكن المحتاج في وجوده إلى العلة، وإما مستغني عن الغير كوجود الله سبحانه، والعدم كذلك إما محتاج إلى الغير كعدم الممكن المحتاج إلى عدم العلة، وإما مستغني عن الغير كعدم شريك الباري فإن عدمه ليس لأجل عدم العلة بل لأجل عدم إمكانه في ذاته. إذا عرفت هذا فإن تقسيم كل من الوجود والعدم إلى هذين القسمين حقيقية لا يمكن اجتماعهما ولا افتراقهما، فلا يكون هناك موجود مستغني ومحتاج ولا موجود غير مستغنى وغير محتاج وكذا المعدوم وهذا بديهي.

(مسألة) في الوجوب والإمكان والامتناع (وإذا حمل الوجود) على شيء فقيل (الإنسان موجود) (أو جعل) الوجود (رابطة) بين المحمول والموضوع فقيل (الإنسان يوجد كاتباً) (تثبت) بين المحمول والموضوع (مواد ثلاث في أنفسها) أي في نفس الأمر (وجهات) ثلاث (في

التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي: الوجوب والامتناع، والإمكان، وكذلك العدم. والبحث في تعريفها كالوجود، وقد يؤخذ ذاتية

التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والإمكان).

والحاصل أن كيفية النسبة إن كانت هي استحالة الانفكاك كقولنا: (الله موجود) و(الإنسان يوجد حيواناً) فالمادة هي الوجوب وهي أوثق الروابط ثبوتاً، وإن كانت الكيفية هي استحالة الثبوت نحو (شريك الباري موجود) و(الإنسان يوجد حجراً) فالمادة هي الامتناع وهي أوثق الروابط نفياً، وإن كانت الكيفية هي عدم استحالة كل من الثبوت والانفكاك نحو (الإنسان موجود) أو (الإنسان يوجد كاتباً) فالمادة هي الإمكان وهي ربط ضعيف.

ثم إن هذه الكيفية تسمى مادة باعتبار الواقع، وجهة باعتبار اللفظ والذهن (وكذلك العدم) إذا جعل محمولاً نحو: شريك الباري معدوم، والواجب معدوم، والإنسان معدوم، أو جعل رابطة نحو الإنسان يعدم عنه الحيوانية أو الناطقية أو الكتابة فإنه تحدث هذه الكيفيات الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع، وتسمى الكيفية مادة باعتبار، وجهة باعتبار.

(مسألة) في تعريف هذه الكيفيات (والبحث في تعريفها كالوجود) فكما أن الوجود بديهي ولا يمكن تعريفه لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن تعريف هذه الثلاثة إذ كل أحد يعرف معاني هذه الألفاظ لاستلزامه الدور إذ الوجوب إما يعرف بضرورة الوجود فهو تعريف لفظي أو بامتناع الإنفكاك ثم يعرف الامتناع بوجوب العدم فهو دور كما لا يخفى.

(مسألة) (وقد يؤخذ) الوجوب والإمكان والامتناع (ذاتية)

فتكون القسمة حقيقية ولا يمكن انقلابها. وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات.

مع قطع النظر إلى الغير (فتكون القسمة) للمعقول إليها (حقيقة) أي يمتنع الجمع والخلو، فالمعقول إما واجب بالذات ـ كالباري تعالى ـ أو ممتنع بالذات ـ كشريك الباري ـ أو ممكن بالذات ـ كالإنسان ـ فلا يجتمع إثنان منهما كما لا يمكن الخلو عن أحدها و(لا يمكن انقلابها) فالواجب الذاتي لا ينقلب ممتنعاً أو ممكناً وهكذا الممتنع والممكن وذلك لأن ما هو داخل في الذات أو لازم لها لا يعقل انقلابه إلى غيره فالإنسان لا يمكن أن ينقب فرساً والأربعة لا يمكن أن تنقلب فرداً، وهذه الكيفيات الثلاث من قبيل الثاني بداهة. نعم لو كان الشيء خارجاً عن الذات أمكن الإنقلاب فالماشي ينقلب ساكناً وبالعكس (وقد يؤخذ الأولان) الواجب والممتنع (باعتبار الغير) فيكون الواجب بالغير والممتنع بالغير (فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها) إذ الواجب بالغير هو الممكن الذي وجد علته التامة فوجد، والممتنع بالغير هو الممكن الذي لم توجد علته فلم يوجد، ومن المعلوم استحالة كون الشيء موجوداً ومعدوماً، ولكن لا تكون المنفصلة حينئذ مانعة الخلو إذ يمكن أن يكون معقول لا واجباً بالغير ولا ممتنعاً بالغير وذلك كالواجب بالذات والممتنع بالذات.

(و) اعلم انه إن قسّمنا الممكن إلى الواجب بالغير والممتنع بالغير والممكن الذاتي الذي ينظر إلى نفس المهية فقط من دون نظر إلى علتها كانت المنفصلة (مانعة الخلو بين) هذه (الثلاثة في الممكنات) إذ لا يعقل خلو

ويشترك الوجوب والامتناع في إسم الضرورة وإن اختلفا بالسلب والإيجاب، وكل منهما يصدق على الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه. وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعمّ الأخرى والإمكان الخاص.

الممكن عن إحدى هذه الثلاثة فإن الإمكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقيين، لأنه إن وجدت علّته كان واجباً وإلا كان ممتنعاً وليست القضية المنفصلة مانعة الجمع إذ يجوز الجمع بين الإمكان الذاتي وأحد الباقيين.

(مسألة) (ويشترك الوجوب والإمتناع في إسم الضرورة) فيطلق على كل منهما الضرورة التي هي بمعنى اللزوم لا بمعنى البداهة (وإن اختلفا بالسلب والإيجاب) لأن الوجوب ضرورة الوجود والإمتناع ضرورة السلب. (وكل منهما) أي من الوجوب والإمتناع (يصدق على الآخر) فالواجب يصدق عليه انه ممتنع والممتنع يصدق عليه أنه واجب لكن (إذا تقابلا في المضاف إليه) بأن يقال للباري تعالى: (واجب الوجود وممتنع العدم) ويقال لشريك الباري: (واجب العدم ممتنع الوجود) فيضاف الوجوب إلى شيء والإمتناع إلى آخر، وهذا الشرط بديهي إذ لا يصدق على شيء واحد انه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم.

(مسألة) (وقد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين) وهو الطرف المخالف (فيعم الضرورة (الأخرى) أي ضرورة الجانب الموافق (والإمكان الخاص) الإمكان فيه اصطلاحان: (الأول) الإمكان الخاص وهو الذي يمكن وجوده وعدمه كقولنا: (زيد كاتب بالإمكان الخاص) فإن كل واحد من الكتابة وعدمها ممكن بالنسبة إلى

وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان.

زيد، ومثله ما لو قلنا: (زيد ليس بكاتب بالإمكان الخاص). (الثاني) الإمكان العام ومعناه أن الطرف المقابل للقضية ليس بضروري، أما الطرف الموافق فهو مسكوت عنه فلو قلنا: (زيد كاتب بالإمكان العام) كان معناه أن عدم الكتابة ليس بضروري ولو قلنا: (زيد ليس بكاتب بالإمكان العام) كان معناه أن الكتابة ليست بضرورية.

إذا عرفت هذا قلنا: حيث إن الإمكان العام ساكت عن الطرف الموافق يمكن أن يكون الطرف الموافق ضرورياً حتى يكون واجباً أو ممتنعاً كقولنا: (الباري موجود بالإمكان العام) أو (شريك الباري ليس بموجود بالإمكان العام) ويمكن أن يكون غير ضروري حتى يكون ممكناً خاصاً كقولنا: (زيد موجود بالإمكان العام). فتحصل أن الإمكان العام شامل للواجب والممكن الخاص والممتنع. ومن هذا تبين وجه تسمية الأول خاصاً والثاني عاماً (وقد يؤخذ) الإمكان (بالنسبة إلى الاستقبال) فإذا قيل: (الشيء الفلاني ممكن) أريد به جواز وجوده في المستقبل من غير نظر إلى الماضي والحال.

(و) اشترط بعض في كون الوجود ممكناً في الاستقبال العدم في زمان الحال، واستدل عليه: بأن الشيء إذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضرورياً فلا يكون ممكناً، وأشار المصنف (ره) إلى جوابه بقوله: و(لايشترط) في الإمكان الاستقبالي (العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان) إذ لو اشترط في إمكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال، وحيث إن الشيء ممكن الوجود والعدم في المستقبل يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في الحال وهو اجتماع النقيضين.

والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل، ولو كان الوجوب ثبوتياً.

نعم ربما يقال: بأن من اشترط هذا أراد بالإمكان الاستقبالي إمكان حدوث الوجود لا أصل الوجود ـ فتأمل.

(مسألة) في أن الوجوب والإمكان والامتناع ليست أموراً خارجية ثابتة (والثلاثة اعتبارية) لا حقيقية (لصدقها على المعدوم) فإنه يقال: (شريك الباري ممتنع الوجود وواجب العدم) و(جبل من ذهب مصفى ممكن)، ومن المعلوم أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو كانت هذه الثلاثة وجودية لزم ثبوت موصوفها فبانتفاء الموصوف مع صحة الإتصاف يدل على اعتبارية هذه الوجوه وأن محلها الذهن لا الخارج

(و) أيضاً لو كانت هذه الثلاثة حقيقية خارجية لزم التسلسل، إذ الإمكان ـ مثلاً ـ لو كان أمراً وجودياً لكان إما ممتنعاً أو ممكناً أو واجباً لكون كل أمر خارجي متصف بأحدها، وعلى كل تقدير فصفة الإمكان أيضاً لكونها خارجية لا تخلو من أن تكون واجباً أو ممكناً أو ممتنعاً وهكذا إلى أن يتسلسل، وحيث إن التسلسل باطل فالملزوم مثله، وإلى هذا أشار بقوله: و(لاستحالة التسلسل).

إن قلت: إمكان زيد خارجي ولكن إمكان هذا الإمكان ليس بخارجي قلت: حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء.

ثم إن هذين الوجهين مشتركان بين الثلاثة وهنا وجوه أخرى مختصة بكل واحد من الثلاثة، فالدليل الخاص بعدم كون الوجوب ثبوتياً ما أشار إليه بقوله: (ولو كان الوجوب بوتياً) أي خارجياً موجوداً لكان ممكناً لأنه صفة والصفة مفتقرة إلى موصوفها والمفتقر إلى الغير ممكن، وإذا كان

لزم إمكان الواجب ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم إمكان الممتنع ولو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه، والفرق بين نفي الإمكان الإمكاني المنفي لا يستلزم ثبوته.

الوجوب ممكناً (لزم إمكان الواجب) لأن الواجب إنما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً، (و) الدليل المختص بعدم كون الامتناع ثبوتياً انه (لو كان الامتناع ثبوتياً) أي خارجياً موجوداً في الأعيان لكان ممكناً لأنه صفة والصفة مفتقرة إلى موصوفها وإذا كان الامتناع ممكناً (لزم إمكان الممتنع) لأن الممتنع إنما هو ممتنع بهذا الامتناع والإمكان الممتنع يمكن زواله فيخرج الممتنع عن كونه ممتنعاً، (و) الدليل على عدم كون الإمكان موجوداً خارجياً أنه (لو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على إمكانه) مع أن الإمكان سابق على الوجود إذ لولا الإمكان لم يوجد. بيان الملازمة: أن الإمكان صفة وهي تتوقف على موصوف سابق عليها ولو رتبة، وهو واضح (و) إن قلت: لو كان الإمكان عدمياً لم يبق فرق بين نفي الإمكان كشريك الباري والإمكان المنفي كزيد المعدوم، وجه عدم الفرق: أن كلاً منهما عدمي والعدميات لا تتمايز، وحيث إن الفرق بينهما ضروري فليس ذلك إلا لأن أحدهما ثبوتي والآخر عدمي. قلت: (الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته) أي ثبوت الإمكان المنفي لما تقدم من أن الأعدام متمايزة. والحاصل انه لا تلازم بين الفرق وبين ثبوتية الإمكان المنفي بل الفرق بين الإمكان المنفي هو إمكان وجود موصوفه في الخارج بخلاف نفي الإمكان.

والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع، ومعروض ما بالغير منهما ممكن، ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية. وعروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهية.

(مسألة) (والوجوب) المطلق (شامل للذاتي) كالباري تعالى (وغيره) أي الوجوب الغيري كزيد الموجود، وهذا الشمول لا يستلزم تقارب حقيقتهما إذ ليس هو إلا أمر انتزاعي فمثله مثل الوجود الذي يصدق على الباري وعلى الممكن، (وكذا الامتناع) يشمل الامتناع الذاتي كشريك الباري، والامتناع الغيري كزيد المعدوم وعمومهما ليس إلا عموم عارض ذهني لمعروض ذهني كما لا يخفى، (و) الشيء الذي هو (معروض ما بالغير منهما) أي من الوجوب والإمتناع (ممكن) فإن الواجب بالغير والممتنع بالغير هو الممكن بالذات إذ الممكن إن وجدت علته التامة كان واجباً بالغير وإن لم توجد علته التامة كان ممتنعاً بالغير (ولا ممكن بالغير) إذ لو كان ممكن بالغير لكان إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات فيلزم الإنقلاب وهو محال.

إن قلت: لا نقول بعروض الإمكان الغيري على الواجب والممتنع حتى يلزم الإنقلاب بل هو عارض على شيء آخر. قلت: ليس في المعقولات شيء ما وراء هذه الثلاثة (لما تقدم في القسمة الحقيقية) من انحصار الأقسام في هذه الثلاثة فمعروض الإمكان الغيري ليس إمكاناً ذاتياً للتنافي بينهما ولا واجباً وممتنعاً لاستحالة الإنقلاب.

(مسألة) (وعروض الإمكان) فقط ـ أي بدون مصاحبته لوجوب أو امتناع ـ إنما يكون عند لحاظ المهية فقط من حيث هي هي، وذلك (عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهية) إذ لو اعتبرت المهية موجودة

وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير، ولا منافاة بين الإمكان والغيري. وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس.

كانت واجبة ولو اعتبرت المهية معدومة كانت ممتنعة، (و) كذا يلزم عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى (علتها) أي علة المهية إذ لو نظر إلى المهية باعتبار وجود علتها كانت واجبة ولو نظر إليها باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة (وعند اعتبارهما) أي الوجود والعدم (بالنظر إليها) أي إلى المهية أو علتها (يثبت ما بالغير) فالمهية بالنظر إلى وجودها أو وجود علتها واجبة وبالنظر إلى عدمها أو عدم علتها ممتنعة (ولا منافاة بين الإمكان) الذاتي (و) الوجوب أو الإمتناع (الغيري) فكل واجب أو ممتنع بالغير ممكن بالذات كما تقدمت الإشارة إليه.

(مسألة) (وكل ممكن العروض) ممكن (ذاتي) وتوضيحه بلفظ القوشجي: أي كما أن الوجود إما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلاً وإما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلاً، كذلك الإمكان إما إمكان وجود الشيء في نفسه وإما إمكان وجوده لغيره، والمدعى أن كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما أمكن حلوله في غيره، فظهر أن إمكان وجود شيء لآخر فرع لإمكان وجوده في نفسه ـ انتهى. (ولا عكس) أي ليس كل ممكن ذاتي ممكن العروض إذ قد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات ـ باعتقادهم ـ أو واجب الثبوت لغيره كالأعراض ـ فتدبر.

(مسألة) في بيان جهة افتقار الممكن إلى المؤثر. فإنه قد اختلف فيه: فذهب جمع إلى أنها الإمكان، يعني أن الممكن لكونه ممكناً يحتاج إلى العلة،

وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها. ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب، والحكم باحتياج الممكن ضروري.

وآخرون إلى أنها الحدوث، يعني أن الممكن لكونه حادثاً يحتاج إلى العلة، وثالث إلى أن الجهة كلا الأمرين. واختار المصنف (ره) الأول فقال: (وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور غيره) توضيحه: أن الذهن إذا لاحظ كونه الشيء بحيث يتساوى طرفاً وجوده وعدمه حكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجح خارجي واعتبر ذلك بكفتي الميزان فإن الذهن يحكم بأن ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجح، وهذا دليل على أن علة الحاجة هو الإمكان، (و) يدل على أن علة الحاجة ليست الحدوث أن الذهن (قد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها) فإنا قد نتصور حدوث زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر مالم نلاحظ إمكانه.

(ثم) إن هنا دليلاً آخر على أن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث وهو أن (الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب) فإن الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً، إذ الصفة متأخرة عن الموصوف. والوجود متأخر عن الإيجاد، إذ الإيجاد نسبة إلى الفاعل والوجود إلى القابل. والإيجاد متأخر عن الاحتياج، إذ غير المحتاج لا يمكن إيجاده. والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب.

(مسألة) (والحكم باحتياج الممكن) إلى العلة (ضروري) فإن من تصور تساوي طرفي الممكن حكم بأن ترجيح أحدهما لا يكون إلا بمرجح

ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته. ولا يكفي الخارجية لأن فرضها لا يجعل المقابل فلابد من الانتهاء إلى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية.

مثل كفتي الميزان (ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين) أي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر (بالنظر إلى ذاته) أي ترجيحاً ناشئاً عن ذات الممكن وهذا ضروري، ومثله ترجيح إحدى كفتي الميزان على الأخرى بدون أمر خارجي، إذ لو كان الذات قابل للترجيح لكان واجباً أو ممتنعاً كما لا يخفى.

(مسألة) (ولا يكفي) الأولوية (الخارجية) في وقوع أحد الطرفين ما لم يبلغ حد الوجوب (لأن فرضها لا يجعل الطرف (المقابل) للأولوية. مثلاً: لو كان علة حركة هذا الحجر عن الأرض عشرة أشخاص كان الشخص الواحد أولوية خارجية، وهذا لا يكفي في الحركة لأنه لا يخلو الحال من أن يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك وعليه فهو علة تامة وخارج عن الفرض، وأن لا يكون وجوده سبباً لاستحالة عدم التحرك بل يبقى التحرك محالاً بعد وجود هذا الشخص وهو ما قصدناه من عدم الكفاية. ويتضح الحال فيما إذا قيس الممكن الموجود علته الناقصة بكفتي الميزان المحتاج في الترجيح إلى غرام حين كون عشر غرام فيه، وعلى هذا (فلابد من الانتهاء إلى الوجوب) حتى يجد الممكن، (و) هذا الوجوب (هو) وجوب (سابق) على وجود المهية سبقاً ذاتياً لا سبقاً زمانياً إذ ليس زمان وجود المعلول بعد زمان وجوبه بل وجوبه مقارن لوجوده، (ويلحقه) بعد الوجود (وجوب آخر) متأخر عن تحقق القضية، وهذا الوجوب الثاني (لا يخلو عنه قضية فعلية) وهذا يسمى بالضرورة بشرط المحمول فتحصل

والإمكان لازم وإلا تجب المهية أو تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص. والاستعدادي قابل للشدة والضعف.

أن كل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق.

(والإمكان لازم) لمهية الممكن بحيث لا يمكن أن يزول هذا الوصف عن الممكن (وإلا) فلو أمكن زواله فعند الإنفكاك (تجب المهية أو تمتنع) لعدم شق رابع والانقلاب حيث كان مستحيلاً فالإنفكاك مستحيل.

(ووجوب الفعليات) والمراد به الوجوب اللاحق الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية (يقارنه جواز العدم) فهذا الواجب المشروط ممكن أيضاً (وليس) وجوب الفعليات (بلازم) لمهية الممكن بل يذهب عند فرض عدم العلة.

(ونسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص) لأن الوجوب عبارة عن قوة الوجود والإمكان عبارة عن ضعفه ولذا لا يمكن زوال الأول بخلاف الثاني.

(مسألة) (و) الإمكان (الاستعدادي) وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع (قابل للشدة والضعف) فكلما كان الشيء أقرب إلى الوجود باجتماع غالب شرائطه وارتفاع غالب موانعه كان إمكانه الاستعدادي أشد وكلما كان الشيء أبعد عن الوجود كان إمكانه أضعف، فالنطفة حيث اجتمع غالب شرائط الإنسانية فيها ـ بأن انتقل من الترابية إلى النباتية ومن النباتية إلى الحيوانية ومن الحيوانية إلى الدمية ثم النطفية التي كلها مراحل تسبق الإنسانية ـ كان إمكان إنسانيتها أشد، والحيوان

ويعدم ويوجد للمكنات وهو غير الإمكان الذاتي. والموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم وإلا فحادث والسبق ومقابلاه إما بالعلية

حيث لم يجتمع غالب شرائط صيرورته إنساناً كان إمكان إنسانيته أضعف.

(و) هذا الإمكان الاستعدادي (يعدم) كما لو كان تراباً فإنه ينتفي جميع شروط إنسانيته (ويوجد) كما لو صار حيواناً فإنه قد طوى بعض المراحل ووجد فيه بعض الشراط (للمكنات) وفي القوشجي (للمركبات) والمراد واحد إذ كل مادي مركب (وهو غير الإمكان الذاتي) الذي يعتبر باعتبار المهية نفسها. فانّا قد نلحظ إمكان الإنسان في نفسه وقد نلحظ إمكان صيرورة التراب والنطفة ونحوهما إنساناً، فالأول يسمى إمكاناً ذاتياً وهو موجود دائماً وغير قابل للشدة والضعف، بخلاف الثاني فإنه يوجد ويعدم وقابل للشدة والضعف وبينهما فروق أخر كما لا يخفى.

(مسألة) (والموجود) على قسمين: الأول القديم، والثاني الحادث وذلك لأنه (إن أخذ) الموجود (غير المسبوق بالغير أو بالعدم فقديم) وهذا إشارة إلى اختلاف الاصطلاحين فبعضهم قال: (القديم هو الذي لا يسبقه الغير) وبعضهم قال: (هو الذي لا يسبقه العدم) (وإلا) يكن الموجود كذلك بل كان مسبوقاً بالغير، أو مسبوقاً بالعدم (فحادث). واعلم أن القديم إن اخذ بمعنى عدم المسبوقية بالغير سمي ذاتياً وإن أخذ بمعنى عدم المسبوقية بالعدم سمي زمانياً وكذلك الحادث.

(مسألة) (والسبق ومقابلاه) أي التأخر والمعية على ستة أقسام لأنه (إما بالعلية) وهو عبارة عن سبق العلة التامة، كتقدم حركة الأصبع

أو بالطبع أو بالزمان أو بالرتبة الحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات، والحصر استقرائي.

على حركة الخاتم، (أو بالطبع) وهو سبق غير العلة التامة ـ أعني سائر العلل الناقصة ـ كتقدم الخل على السكنجبين، (أو بالزمان) وهو أن يكون السابق موجوداً في زمان سابق على وجود المتأخر كسبق آدم (عليه السلام) على نبينا (ص)، (أو بالرتبة) كما بين الإمام والمأموم (أو) الصف الأول والصف الأخير و(العقلية) كما بين الأجناس والأنواع فإن الجوهر مقدم على الجسم النامي إن شرعت من الجوهر نازلاً والجسم النامي مقدم على الجوهر إن شرعت من الإنسان صاعداً، (أو بالشرف) وهو أن يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم، (أو بالذات) وهذا القسم ذكره المتكلمون ومثّلوا له بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض فإن الغد مقدم على هذا اليوم وليس تقدمه بالعلية ولا بالطبع ـ أي جزء العلة ـ ولا بالزمان وإلا لزم أن يكون لغد زمان ولليوم زمان ويكون زمان الغد مقدماً على زمان اليوم. ثم ننقل الكلام في زمان كل من الغد واليوم ونقول: تقدم أحد الزمانين على الآخر إما بكذا أو بكذا فيلزم التسلسل، ولا بالرتبة إذ السابق والمسبوق في الرتبة يمكن اجتماعهما وهذان لا يمكن اجتماعهما، ولا بالشرف لعدم أشرفية الغد من اليوم ولا اليوم من الغد، فهو إذاً قسم سادس.

أقول: ويمكن اندراجه في التقدم بالرتبة وذلك بعدم تقييده بإمكان الاجتماع ـ فتأمل.

(و) لا يخفى أن (الحصر) بين هذه الأقسام (استقرائي) لا عقلي. وما ذكره بعض من ترديده بين النفي والإثبات فغير مستقيم.

ومقوليته بالتشكيك، وتتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه.

(مسألة) اختلفوا في أن مقولية التقدم على هذه الأقسام بالإشتراك اللفظي كالعين المشترك بين المعاني أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك كمقولية الوجود على أنواعه، (و) المصنف (ره) على أن (مقوليته بالتشكيك)، أما أنه ليس مشتركاً لفظياً لأن المشترك اللفظي ليس بين معانيه جامع، والسبق ليس كذلك لأن كل هذه الأقسام مشترك في معنى التقدم، وأما أنه مقول بالتشكيك لأن صدق السبق على الأقسام ليس بالتساوي، فإن السبق بالعلية أولى بإسم السبق من السبق بالطبع، وهو أولى من سائر الأقسام كما لا يخفى.

(مسألة) (وتتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه) أي أنواع التشكيك الثلاثة ـ أي الأولوية والأولية والأشدية. قال في كشف المراد: وإذا ثبت أنه مقول بالتشكيك بمعنى أن بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض، فاعلم أنا إذا فرضنا (ألف) متقدماً على (باء) بالعلية و (ج) مقدماً على (د) بالطبع، كان تقدم (ألف) على (باء) أولى من تقدم (ج) على (د)، فحينئذ (باء) أحد المتضايفين أولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر (د) عن (ج) فانحفظت الإضافة بين المضايفين في الأولوية ـ وهو أحد أنواع التشكيك.

أقول: وبمثل هذا يكون الأولية والأشدية، ومثال المطلب القريب إلى الذهن أنه لو كان (زيد) مقدماً على (عمرو) ـ في المسافة ـ بقدر فرسخ، و(بكر) مقدماً على (خالد) بقدر نصف فرسخ، فكما أن تقدم (زيد) على (عمرو) أكثر من تقدم (بكر) على (خالد) كذلك تأخر (عمرو) عن (زيد) أكثر من تأخر (خالد) عن (بكر) وهذا واضح لا يحتاج إلى البرهان

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته، والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما، والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان

(مسألة) في عدم كون السبق جنساً لأقسامه بل هو أمر خارج عن حقيقتها منتزع عنها (وحيث وجد التفاوت) بين أقسام السبق بالأولوية والأولية والأشدية (امتنع جنسيته) إذ الجنس جزء الحقيقة والجزء في الأنواع في مرتبة واحدة، فإن الحيوان في الإنسان والفرس والبقر في مرتبة واحدة فلا يكون أولية وأولوية، وكذا الأشدية إذ لا يمكن أن يكون جزآ مهية واحدة أحدهما أشد في الاشتمال على المهية من الآخر ـ فتأمل.

(مسألة) (والتقدم دائماً بعارض زماني) كما في التقدم الزماني كتقدم آدم (ع) على نبينا (ص) (أو مكاني) كما في التقدم المكاني كتقدم الصف الأول على الأخير (أو غيرهما) إما ذاتي كما في تقدم الزمان نفسه بعض أجزائه على بعض أو خارجي عن الذات لكن ليس بالزمان والمكان وهو ثلاثة: إما بالشرف كتقدم العالم، أو بالحاجة التامة كتقدم العلة، أو بالحاجة الناقصة كتقدم جزء العلة المسمى بالتقدم الطبعي. وعلى هذا البيان فقوله: (غيرهما) بالجر عطف على (عارض) أي أن التقدم بغير عارض زماني وعارض مكاني.

(مسألة) إعلم أن كلاً من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقياً فالقديم هو ما لا يسبق بالغير، أو ما لا يسبق بالزمان ـ كما تقدم ـ والحادث بخلافه، وقد يؤخذ إضافياً فالقديم هو ما كان زمانه أكثر، فزيد الذي له مائة سنة من العمر قديم وعمرو الذي له نصفه حادث.

(والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان) فلا يقال: القديم هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة، والحادث كون وجود

وإلا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق. والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار، وتصدق الحقيقية منهما.

الشيء مسبوقاً بعدم في الزمان (وإلا) فلو اعتبر فيهما الزمان نقلنا الكلام في الزمان وانه هل هو حادث أو قديم، وسواء كان حادثاً أو قديماً إفتقر إلى زمان آخر - إذ المفروض اعتبار الزمان في كل حادث وقديم - و(تسلسل) الأمر إلى ما لا نهاية له، وأما القدم والحدوث الإضافيان فلا يتحققان بدون الزمان ولا يلزم من أخذ الزمان في مفهومهما التسلسل إذ الزمان ليس قديماً ولا حادثاً بهذا المعنى المجازي الإضافي.

(مسألة) (والحدوث الذاتي متحقق) بيانه: أن الممكن بما هو هو لا يقتضي الوجود والعدم، وبالنظر إلى العلة يقتضي أحدهما، وما بالذات مقدم على ما بالغير، فإذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود - وهذا هو الحدوث الذاتي - إذ الاستحقاق حدث في مرحلة الذات بعد أن لم يكن فيها استحقاق.

(مسألة) (والقدم والحدوث اعتباران عقليان) فالشيء الذي ليس مسبوقاً بالغير أو بالعدم ينتزع عنه الذهن القدم، ومن عكسه ينتزع الحدوث. وليسا خارجيين وإلا لزم التسلسل.

إن قلت: ولو كانا عقليين أيضاً يلزم التسلسل إذ هذا الوصف الموجود في الذهن له وجود ذهني فهو إما قديم أو حادث وهكذا. قلت: حيث كانا أمرين عقليين (ينقطعان بانقطاع الاعتبار) إذ مجال سلسلتهما العقل والعقل لا يقوى على تصور غير المتناهي. وهذا جواب عام يأتي في كل أمر عقلي. مثلاً: الإمكان وأخواه حيث كانت ذهنية لا يلزم التسلسل وهكذا.

(مسألة) (وتصدق) في الموجود القضية المنفصلة (الحقيقية منهما)

ومن الوجوب الذاتي والغيري، ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون جزءاً من

أي من القديم والحادث، إذ الموجود إما أن يكون مسبوقاً أو لا والأول هو الحادث والثاني هو القديم، ولا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، (و) كذا تصدق الحقيقة ـ في الموجود ـ (من الوجود الذاتي و) الوجوب (الغيري) إذ الموجود إما محتاج وهو الواجب الغيري أو غير محتاج بالذات ولا يمكن اجتماعهما ـ للزوم اجتماع النقيضين ـ ولا ارتفاعهما، للزوم ارتفاع النقيضين.

(مسألة) (و) للواجب بالذات لوازم ثلاثة:

الأول ـ إنه (يستحيل صدق) الوجوب (الذاتي على المركب) لأن كل مركب محتاج إلى أجزائه وكل محتاج ممكن، أما أن المركب محتاج فبديهي إذ المركب عبارة عن نفس الأجزاء مع خصوصية ثالثة عارضة من الفعل والانفعال، وأما أن المحتاج ممكن فواضح إذ المحتاج في وجوده إلى الغير ليس وجوده من نفسه وكلما لم يكن وجود الشيء من نفسه كان ممكناً.

إن قلت: هذا يتوقف على أمرين: (الأول) أن يكون التركيب بانفعال وإلا فلا انفعال. و(الثاني) أن يكون مركّباً من أجزاء خارجية وإلا فالمركب من الجنس والفصل ليس كذلك. قلت: التركيب الخارجي لا يعقل بدون الفعل والانفعال وإلا كان الجزآن كالحجر والإنسان الموضوعين جنباً إلى جنب، وأما الجنس والفصل فإن كان المراد بهما أمرين انتزاعيين ليس ما بحذائهما في الخارج إلا شيء واحد كانتزاع الأبوة والبنوة لزيد باعتبار أبيه وابنه، فهذا ليس من التركيب في شيء وإلا لزم التركيب الخارجي.

(و) الثاني ـ من خواص الواجب الذاتي انه (لا يكون جزءاً من

غيره، ولا يزيد وجوده ونسبته عليه وإلا لكان ممكناً. والوجود المعلوم هو القول بالتشكيك.

غيره) بأن يتركب شيء من الواجب وغيره، إذ التركيب عبارة عن تأثير كل جزء في الآخر ـ المعبر عنه بالفعل والإنفعال ـ وحينئذ فتأثير غير الواجب في الواجب إما بالزيادة فيه وإما بالنقصان عنه وإما بتبديل حال منه إلى حال آخر وكلها مستحيل، فإن الزائد ليس بواجب وإلا لم يكن معدوماً والناقص ليس بواجب وإلا لم يعدم والمتغير ليس على حاله السابقة واجباً وإلا لم يكفه بعد ولا على حاله اللاحقة واجباً وإلا لم ينفك عنه قبل.

(و) الثالث ـ انه (لا يزيد وجوده ونسبته) أي نسبة الوجود إلى الذات ـ المعبر عنها بالوجوب ـ (عليه) أي على الواجب (وإلا لكان ممكناً). ويدل على عدم زيادة الوجود أنه لو كان الوجود مغايراً للذات افتقرت الذات في الاتصاف به إلى علة والمحتاج إلى العلة ممكن وعلى عدم زيادة الوجوب انه لو كان مغايراً لكان الذات بنفسه خالٍ عن الوجوب فيكون ممكناً والظاهر أن قوله: (وإلا لكان ممكناً) دليل للخواص الثلاثة لا للخاصية الأخيرة فقط.

(و) إن قلت: وجود الواجب مغاير لحقيقته لأن وجود الباري تعالى معلوم ومهيته غير معلومة فوجوده غير مهيته ـ إذ لا يعقل اتحاد المجهول والمعلوم ـ. قلت: هناك وجودان: (الأول) الوجود الكلي الذي هو أمر انتزاعي صادق على جميع الموجودات على نحو التشكيك كصدق الشيء على جميع الأشياء بدون دخل له في حقيقة تلك الأشياء. (الثاني) الوجود الخاص بالباري تعالى الذي هو مغاير لسائر الوجودات. و(الوجود المعلوم) لنا (هو) الوجود المطلق (المقول بالتشكيك) وهو ليس داخلاً في

أما الخاص به فلا، وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه.

الحقيقة حتى يلزم من العلم به العلم ببعض الحقيقة المستلزم لمغايرة بعض الحقيقة المعلوم لبعضها المجهول (أما) الوجود (الخاص به) أي بالواجب (فلا) يكون معلوماً كما أن ذاته ليست معلومة.

ثم إنه ربما يستدل لمغايرة وجوب الواجب لمهيته بدليل آخر وحاصله: أن الوجود طبيعة واحدة نوعية ـ لما تقدم من انه مشترك بين جميع الأشياء ـ والطبيعة الواحدة تتفق في لوازمها، ولذا نرى أن البياض حيث كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفراده العروض على الغير، والإنسان لما كان طبيعة واحدة اقتضى جميع أفرادها الاستقلال، فليس هنا طبيعة يقتضي بعض أفرادها العروض وبعضها الاستقلال، وعلى هذا فنقول: طبيعة الوجود إن اقتضت العروض كان وجود الواجب عارضاً ومغايراً لمهيته ـ وهو المطلوب ـ وإن اقتضت عدم العروض كان وجود الممكن غير عارض لمهيته فلا يخلو إما أن يكون موجوداً فيكون واجباً ـ لأن وجوده عين مهيته ـ وإما أن لا يكون موجوداً فيكون ممتنعاً ـ لأن الوجود لا يمكن عروضه عليه، وليس عينه ـ وإن لم تقتض طبيعة الوجود أحدهما احتاج الواجب في اتصافه إلى الغير وهو محال. والحاصل أنه يتشكل منفصلة مانعة الخلو من ثلاث مقدمات: إما عروض الوجود على الواجب، وإما وجوب الممكن الموجود وامتناع الممكن المعدوم، وإما احتياج الواجب. وحيث بطل الأخيران ثبت الأول. وأجاب المصنف (ره) عنه بقوله: (وليس) الوجود (طبيعة نوعية) دخيلة في حقيقة الموجودات (على ما سلف) بل صدقه على الأفراد على نحو مجرد اتحاد المفهوم (فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه) لجواز أن

يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة، كما أن النور يصدق على نور الشمس المقتضي لإبصار الأعشى، وغيره الذي لا يقتضي ذلك. وعلى هذا فالوجودات متخالفة الحقيقة بمعنى أن بعضها عين المهية ـ كما في الواجب ـ وبعضها عارض عليها ـ كما في الممكن.

(و) إن قلت: قد سبق انكم بينتم عينية وجود الواجب لمهيته بدليل غير مستقيم حاصله أن وجوده لو كان مغايراً احتاج إلى العلة ولا تخلو من ثلاثة: إما أن تكون العلة أمراً خارجياً فيلزم احتياج الواجب وهو محال، وإما أن تكون مهية الواجب حال الوجود فيلزم قيام وجودين بالواجب الأول وجوده السابق المؤثر والثاني وجوده اللاحق المتأثر ـ مع مفاسد أخرى، وإما أن تكون مهية الواجب حال العدم فيلزم تأثير المعدوم في الموجود، والكل محال، ونحن نقول: هنا شقّ رابع وهو أن تكون العلة المهية من حيث هي هي. والجواب: انه لا شق رابع إذ (تأثير المهية من حيث هي) هي (في الوجود) بأن تكون موجوداً (غير معقول) فإن الشيء ما لم يكن موجوداً في الخارج امتنع كونه مبدئاً للوجود وعلة له ـ بضرورة العقل.

لا يقال: كما أن العلة القابلية غير موجودة لم لا تكون العلة الفاعلية أيضاً غير موجودة؟ لأنّا نقول: هذه المقايسة غير صحيحة (و) ذلك لأن (النقض بالقابل ظاهر البطلان) فإن العلة القابلية لا تكون موجودة لئلا يلزم اجتماع وجودين، ولا معدومة لئلا يلزم اجتماع النقيضين، وهي مع ذلك إنما تتصور في الذهن فقط إذ ليس في الخارج شيء ليس موجوداً ولا معدوماً. وهذا بخلاف العلة الفاعلية فإنه لا يعقل علية غير الموجود

والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما، وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية.

للموجود بالبديهة.

(مسألة) في أن الوجود من المحمولات العقلية (والوجود) الخارجي (من المحمولات) أي ليس أمراً عينياً مستقلاً في الخارج كالإنسان (العقلية) أي ليس محمولاً خارجياً كالبياض ونحوه، أما انه من المحمولات فذلك (لامتناع استغنائه عن المحل) وكل محتاج إلى المحل محمول، (و) أما انه عقلي لا خارجي فذلك لامتناع (حصوله فيه) أي في المحل الخارجي، وكل ما لم يحصل في الخارج مع اتصاف الأمر الخارجي به فهو عقلي. ولا يخفى أن هذا بالنسبة إلى غير الواجب أما الواجب فوجوده عين حقيقته كما تقدم.

(مسألة) في المعقولات الثانية، وعد المصنف منها ثلاثة عشر (وهو) أي الوجود (من المعقولات الثانية). والمراد بالمعقول الثاني الذي يتصوره العقل بعد تصور شيء آخر بخلاف المعقول الأول الذي يتصوره العقل ابتداءاً، فالعقل يتصور الإنسان أولاً ثم يتصور وجوده وهكذا (وكذلك العدم وجهاتهما)، من الوجوب والإمكان والامتناع (وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية) فإنها لما لم تكن موجودة في الخارج بل الموجود في الخارج هو الأفراد وإنما ينتزع عن كونها في الخارج الوجود، ومن عدم كونها العدم، ومن شدة الارتباط وعدمها جهات الوجود والعدم، ومن ذواتها المهية، ومن صدق المفهوم الواحد على أفراد متعددة وعدم صدقه الكلية والجزئية، ومن دخالة شيء في حقيقة آخر وعدم

وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بالتناقض بينهما ولا استحالة فيه، وأن يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يتمثل في الذهن ويرفعه، وهو ثابت باعتبار وقسيم

دخالته فيه الذاتية والعرضية، ومن صدق مفهوم لأفراد مختلفة الحقيقة أو متفقة الحقيقة بنحو الجزئية لتلك الأفراد أو العينية الجنس والفصل والنوع. ثم إنه ربما يفرق بين المعقولات الثانية بل بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية، ولكن كل ذلك خارج عن الفن مرتبط بالحكمة مع عدم أهمية لها إلا عرفان الاصطلاح.

(مسألة) (وللعقل أن يعتبر النقيضين) فيتصور وجود زيد وعدمه مثلاً (ويحكم بالتناقض بينهما) في الخارج لا في الذهن إذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه، (ولا استحالة فيه) أي في تصور النقيضين إذ المناقضة إنما هو بين حقيقة النقيضين لا بين صورتهما لما قد تقدم في بحث الوجود الذهني من أن الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لكثير من اللوازم وإلا احترق الذهن بتصور النار وهكذا. (و) كذا للعقل (أن يتصور عدم جميع الأشياء) فيتصور عدم الإنسان وعدم الوجود وعدم الأبيض إلى غير ذلك ((حتى عدم نفسه) فيتصور عدم العقل بل (وعدم العدم) وذلك (بأن يتمثل في الذهن) نفس العدم (ويرفعه) وهذا ضروري لكل من لاحظ. نعم فرق بين العدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صورة وفي العدم يتصور الذهن اللفظ ـ إذ لا صورة للعدم ـ (وهو) أي المعدوم المطلق الذي تصوره الذهن أولاً ـ ثم أضاف إليه العدم ـ (ثابت باعتبار) أي باعتبار انه أمر موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت (وقسيم)

باعتبار ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت، ولا تناقض. ولذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز

للثابت (باعتبار) آخر وهو اعتبار كونه معدوماً. والحاصل أن المعدوم المتصور باعتبار كونه متصوراً ثابت وباعتبار كونه معدوماً قسيم للثابت (ويصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت) فإذا قلنا: (المعدوم يقابل الموجود) فالحكم بالمقابلة إنما هو للمعدوم المتصور لا للمعدوم المطلق حتى يقال: إن الحكم على الشيء بالإيجاب يستدعي الموضوع الموجود والمعدوم لا وجود له، لأنّا نقول: إذا حكمنا على المعدوم بحكم إيجابي فإنما هو على المعدوم المتصور، والمعدوم المتصور له وجود ذهني وهو كافٍ في صحة الحكم الإيجابي.

(ولا تناقض) إشارة إلى جواب إشكال حاصله انكم لو قلتم: (المعدوم يمتنع الحكم عليه) لزم التناقض لأن الموضوع في هذه القضية وهو كلمة (المعدوم) حكم عليه بكونه (يمتنع الحكم عليه) مع أن مفاد هذا الحكم هو امتناع الحكم عليه فيلزم جواز الحكم على المعدوم وامتناعه وهو تناقض. وحاصل الجواب: أن المعدوم ثابت باعتبار الذهن غير ثابت باعتبار الواقع فبالاعتبار الأول يصح الحكم عليه وبالاعتبار الثاني يمتنع الحكم عليه. ومثل هذا الإشكال والجواب ذكره في شرح المطالع في باب امتناع الحكم على المجهول.

(ولذا) الذي ذكرنا من أن للعقل أن يتصور جميع الأشياء (يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز) فإن الحكم بامتياز الثابت في الذهن عن غير الثابت فيه يستدعي ثبوت المتمايزين في الذهن إذ لو لم يكونا ثابتين في الذهن لم يتمكن من الحكم بالتمايز بينهما ـ وحين وجود الطرفين في الذهن لزم أن يكون (غير الثابت) ـ الذي هو أحد الطرفين ـ ثابتاً، فهو ثابت باعتبار الحكم عليه بالتمايز غير ثابت باعتبار انه مقابل للثابت

وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين، ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت. وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق

ـ ولا تناقض، فتحصل أن تصور الذهن غير الثابت ثابتاً دال على تمكنه من تصور جميع الأشياء.

وهنا إشكال توضيحه بلفظ القوشجي: ولما كان لقائل أن يقول: الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر، فلو حكم العقل بالامتياز بين (الثابت) و(ما ليس بثابت) لاستلزم ذلك أن يكون (لما ليس بثابت في العقل) هوية عقلية وذلك محال. أجاب عن ذلك بقوله: (وهو) أي الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر (لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين) فإن للعقل أن يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية، وليس لما لا هوية له هوية. (ولو) سلم ذلك و(فرض له) أي لما ليس بثابت في الذهن (هوية) عقلية (لكان حكمها حكم الثابت) يعني كما أنه يمكن أن يكون شيء ثابتاً باعتبار وغير ثابت باعتبار ـ كما عرفت ذلك فيما تقدم ـ كذلك يمكن أن يكون لشيء هوية باعتبار ولا هوية باعتبار آخر، وليس بذلك بَأس لتمكن العقل من تصور جميع الأشياء ـ كما تقدم.

(مسألة) في بيان كيفية الصدق والكذب في القضايا فنقول: الموضوع والمحمول قد يكون كلاهما خارجياً نحو (الإنسان أبيض)، وقد يكونان ذهنياً نحو (الإمكان مقابل الامتناع)، وقد يكون الأول خارجياً والثاني ذهنياً نحو (الإنسان ممكن) ولا عكس (وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية) كزيد (بمثلها) أي بمحمول خارجي كأبيض (وجب التطابق) بين الحكم الذهني

في صحيحه وإلا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر لإمكان تصور الكواذب. ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات. والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر

والخارج (في صحيحه) أي في صحيح الحكم الذهني، يعني أن الحكم الذهني إنما يكون صحيحاً إذا تطابق الذهن مع الخارج فلو لم يطابق كقولنا (جميع أفراد الإنسان أبيض) لم يكن الحكم الذهني صحيحاً، (وإلاّ) يحكم بالأمر الخارجي على الموضوع الخارجي وذلك بأن يكون كلاهما أو أحدهما ذهنياً (فلا) يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج ـ إذ لا خارج للأمور العقلية ـ (ويكون صحيحه) أي معيار صحة الحكم الذي طرفاه عقلياً أو أحدهما كذلك (باعتبار المطابقة لما في نفس الأمر) فلو قلنا: (الإنسان ممكن) أو (الإمكان مقابل الامتناع) وكان في نفس الأمر كذلك كان الحكم صحيحاً وإلاّ كان فاسداً، وليس المعيار في هذا النحو من الأحكام مطابقته للخارج ـ لعدم خارج له ـ ولا مطابقته للذهن (لإمكان تصور الكواذب) مثلاً يلزم أن يكون الحكم بقدم العالم صحيحاً لمطابقته لأذهان الفلاسفة وكذلك الحكم بوجوب الصادر الأول إلى غير ذلك. وهنا إشكال لا ينبغي التعرض له في هذا المختصر.

(مسألة) (ثم العدم والوجود قد يحملان) فيقال: (الإنسان معدوم) أو (موجود) (وقد يربط بهما المحمولات) فيقال: (الإنسان يعدم عنه الكتابة) أو (يوجد له الكتابة) (والحمل) الإيجابي (يستدعي اتحاد الطرفين) أي الموضوع والمحمول (من وجه) إذ لولا الاتحاد لم يعقل الحمل وكان كحمل المباين على المباين (وتغايرهما من) وجه (آخر) وإلا فلو لم يتغايرا أصلاً كان من باب حمل الشيء على نفسه. مثلاً: إذا قلنا

وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وقد تكون ثالثاً. والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم ـ في القيام ـ لو استدعاه

(الإنسان كاتب) كان الإنسان والكاتب متحدان من جهة المصداق ومتغايران من جهة المفهوم إذ مفهوم الإنسان غير مفهوم الكاتب (وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما) أي أحد الموضوع والمحمول كالمثال المتقدم، فإن جهة الاتحاد بين الإنسان والكاتب هو الموضوع بمعنى أن مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه، ولو قلت: (الكاتب زيد) كانت جهة الاتحاد هي المحمول (وقد تكون) جهة الاتحاد أمراً (ثالثاً) غير الموضوع والمحمول نحو (الكاتب ضاحك) فإن تمام حقيقة ما صدقا عليه هو الإنسان الذي هو مغاير للموضوع والمحمول.

(و) إن قلت: لا يمكن أن يكون بين الموضوع والمحمول مغايرة وإلا لزم التناقض. بيانه: انه لو كان بينهما مغايرة لزم قيام أحدهما بالآخر ـ فإنه لولا القيام لم يكن بين المتغايرين مناسبة ـ وإذا قام أحد الطرفين بالآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به وإلا لزم اجتماع المثلين، وعليه فيلزم قيام شيء بشيء ليس متصفا به وهو اجتماع النقيضين. قلت (التغاير) بين الموضوع والمحمول (لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر) فإن قولنا: (الكاتب ضاحك) صحيح مع عدم قيام أحدهما بالآخر، فإن الاتحاد بالذات كافٍ في المناسبة ولا يحتاج معه إلى أمرٍ زائد وهو القيام (ولا اعتبار عدم القائم ـ في القيام ـ لو استدعاه) يعني ولو سلمنا أن التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر نقول: القيام لا يستدعي اعتبار عدم القائم ـ حتى يلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفاً به ـ بل يكفي كونه لا بشرط. فتحصل من جميع ذلك أن زيداً الموضوع لا يعتبر بشرط القيام حتى يكون (زيد قائم) من الجمع بين المثلين، ولا بشرط عدم القيام حتى

وإثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها أولاً، وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها.

يكون من الجمع بين النقيضين بل يعتبر (زيد) لا بشرط ثم يحمل عليه (قائم) وتقرير شبهة الخصم على سبيل منع الخلو والجواب عنه بما قررناه أخيراً أوضح.

(مسألة) في الجواب عمن أورد الإشكال على حمل الوجود والعدم على المهية. أما الإشكال على حمل الوجود فهو: إن الوجود إما إن يحمل على المهية المعدومة وهو يلزم اجتماع النقيضين إذ معناه أن المهية المعدومة موجودة وأما أن يحمل على المهية الموجودة وهو يلزم اجتماع وجودين على مهية واحدة إذ إثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوتها فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، مضافاً إلى أنه يلزم منه التسلسل إذ ننقل الكلام في الوجود الأول. (و) الجواب أن (إثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها أولاً) ولا يلزم عدمها حتى يلزم اجتماع النقيضين، بل قد تقدم أن الوجود عارض للمهية من حيث هي هي لا حال كونها موجودة ولا حال كونها معدومة، إذ ليس عروضه للمهية كعروض السواد على المحل بل المغايرة بينهما في الذهن لا في الخارج، حتى يقال: إن أحوال المهية في الخارج منحصرة في الموجودة والمعدومة.

(و) أما الإشكال على سلب الوجود عن المهية فتقريره: أن سلب الوجود عن المهية متوقف على تميزها ـ لأن غير المتميز لا يمكن سلب شيء عنه ـ وتميزها يستلزم ثبوتها إذ كل متميز ثابت، فيكون شرط سلب الوجود عن المهية ثبوتها وهو جمع للنقيضين. وإن شئت قلت: إن سلب المهية يقارن تميزها وتميزها يقارن ثبوتها فسلبها يقارن ثبوتها. والجواب: أن (سلبه) أي الوجود (عنها) أي عن المهية (لا يقتضي تميزها وثبوتها) في الخارج حتى يستلزم اجتماع

بل نفيها لا إثبات نفيها، وثبوتها في الذهن وإن كان لازماً لكنه ليس شرطاً. والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية.

النقيضين (بل) سلب الوجود عن المهية هو (نفيها) أي نفي المهية رأساً (لا إثبات نفيها) يعني ليس معنى سلب المهية أن هناك أمراً متحققاً هو المهية ثم يحمل عليها السلب حتى يلزم وجودها، والغلط إنما نشأ من قياس (السلب) على سائر المحمولات فتوهم انه كما يلزم وجود الموضوع عند حمل شيء عليها كذلك يلزم وجود المهية ـ التي هي الموضوع ـ عند حمل (السلب) عليها.

(و) إن قلت: المسلوب عنه الوجود ـ وإن سَلَّمنا انه ليس بموجود في الخارج ـ لكنه موجود في الذهن، فالسلب يقتضي الثبوت الذهني. قلت: (ثبوتها) أي المهية (في الذهن وإن كان لازماً) إذ لا يمكن السلب إلاّ بعد التصور (لكنه ليس شرطاً) في السلب فإن (السلب) إنما يلاحظ بالنسبة إلى نفس المهية ـ من حيث هي هي ـ لا من حيث إنها موجودة في الذهن.

(مسألة) في أن الحمل والوضع من المعقولات الثانية (والحمل والوضع) ليسا من الأمور الخارجية بل الموجود في الخارج هو ذات الموضوع والمحمول فقط، وإنما هما (من المعقولات الثانية) العارضة للمعقولات الأولية حيث أخذت في العقل كالأبوة والبنوة وأضرابهما (يقالان) على أفرادهما (بالتشكيك) فإن استحقاق بعض الأمور للوضع أولى من استحقاق الآخر وكذلك في الحمل فإن الموصوف أولى بالوضع والصفة بالحمل في قولنا: (زيد القائم) من العكس بأن يقال (القائم زيد). (وليست الموصوفية ثبوتية) بأن يكون في الخارج أمور ثلاثة: ذات الموضوع، وذات المحمول،

وإلا تسلسل. ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، وأما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي. والمعدوم لا يعاد.

وموصوفية الذاتين بهاتين الصفتين (وإلا) فلو كانت الموصوفية ثبوتية (تسلسل) لأنها لو كانت خارجية ثبوتية لكانت عرضاً قائماً بالمحل، فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى ثم ننقل الكلام إليها وهكذا حتى يتسلسل.

(مسألة) في تقسيم الوجود إلى ما بالذات وما بالعرض (ثم الوجود قد يكون) موجوداً (بالذات) وهو ما يكون له وجود بنفسه ولم يكن صدق الوجود عليه بالعرض والمجاز، من غير فرق بين أن يكون وجوده قائماً بنفسه كالجواهر أم بغيره كالأعراض (وقد يكون) موجوداً (بالعرض) والمجاز وهو ما لا يكون له وجود بنفسه وإنما يكون الوجود لما صدق عليه، مثلاً لو قلنا: (اللانامي جماد) لم يكن (اللانامي) موجوداً، بل الموجود هو الحجر الصادق عليه (اللانامي) فالحجر موجود بالذات و (اللانامي) موجود بالعرض، ومثله أعدام الملكات والأمور الاعتبارية (وأما الوجود في الكتابة) الأعم من النقش كصورة الشمس المنقوشة في الورق، ومن الخط كلفظ الشمس المكتوب فيه (و) الوجود في (العبارة) كزيد ـ الملفوظ به (فمجازي)، وإنما يسمى وجوداً لحكايته عن الوجود الخارجي كما أن الوجود الذهني أيضاً مجازي على الظاهر، وإنما الوجود الحقيقي هو الوجود الخارجي فقط. والحاصل أن الشمس ليست موجودة في الذهن واللفظ والكتابة وإنما لها وجود واحد في محلها.

(مسألة) في إعادة المعدوم (والمعدوم) والمراد به أن الشيء إذا صار عدماً محضاً ـ لا بأن تفرق أجزاؤه ـ بل بأن يصير لا شيء كما كان في الأزل (لا يعاد). وقد اختلف فيه: فذهب جمع إلى جواز الإعادة وسيأتي دليلهم

لامتناع الإشارة إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود، ولو أعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ.

وآخرون ومنهم المصنف (ره) إلى الامتناع. ومن البديهي أن هذه المسألة لا ترتبط بالمعاد إذ المنكر لإعادة المعدوم يقول لا يعدم الأشياء بل يتفرق أجزاؤها ثم يجمعها الله تعالى ليوم الجمع. وقد استدل المصنف لعدم جواز إعادة المعدوم بأمور:

الأول ـ (لامتناع الإشارة إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود). وتوضيحه بلفظ القوشجي: انه لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الإشارة العقلية إليه وما لا يمكن أن يشار إليه لا يصح الحكم عليه.

(و) الثاني ـ انه (لو أعيد) المعدوم (تخلل العدم بين الشيء ونفسه) إذ المعاد هو الأول بعينه، فلو فرض تخلل العدم لزم أن يكونا شيئين. والحاصل أن الأول والثاني إما شيئان أو شيء واحد وعلى الأول لا يكون المعاد متحداً مع المبتدأ، وعلى الثاني غير معقول إذ لا يمكن أن يتخلل شيء إلا بين شيئين فهل يعقل أن يتخلل العدم بين زيد ونفسه؟

(و) الثالث ـ انه لو أعيد المعدوم (لم يبق فرق بينه) أي بين المعاد (وبين المبتدأ) إذ لا فرق بينهما إلا أن أحدهما ـ وهو المبتدأ ـ عدمه بعد وجوده، والثاني ـ وهو المعاد ـ وجوده بعد عدمه، إلا أن هذا الفرق باطل إذ المفروض عوده مع وقته الأول. مثلاً: كان المبتدأ في يوم الخميس ثم عدم يوم الجمعة ثم وجد مع يوم الخميس فلا فرق بين المبتدأ والمعاد. والحاصل انه لو أعيد لم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد وعدم الفرق باطل ـ وإلا لم يصدق المبتدأ والمعاد ـ فالإعادة باطلة.

وصدق المتقابلان عليه دفعة، ويلزم التسلسل في الزمان والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية.

(و) الرابع ـ انه يلزم من إعادة المعدوم (صدق المتقابلان عليه دفعة) لأنه لو أعيد مع زمانه الذي هو يوم الخميس ـ مثلاً ـ كان مبتدءاً ـ لأنه هو الموجود في الزمان الأول بعينه ـ وكان معاداً ـ لأن المفروض انه معاد ـ وحيث إن صدق المتقابلين: أي المبتدأ والمعاد، على شيء واحد مستحيل فإعادة المعدوم مستحيلة.

(و) الخامس ـ انه (يلزم التسلسل في الزمان) إذ لو أعيد يوم الخميس ـ مثلاً ـ لم يكن فرق بين يوم الخميس المعاد ويوم الخميس المبتدأ إلا بأن أحدهما قبل والآخر بعد، والقبلية ليست بالمهية ولا بسائر أنحاء التقدم إلا بالتقدم الزماني فيكون ليوم الخميس المبتدأ زمان مقدم على زمان يوم الخميس المعاد فيكون للزمان زمان ويلزم إعادة الزمان الذي هو ظرف ليوم الخميس ـ وإلا لم يكن المعاد معاداً بجميع خصوصياته ـ ثم ننقل الكلام في الزمانين اللذين كانا ظرفاً ليوم الخميس المبتدأ والمعاد إلى أن يتسلسل.

ثم إنه استدل القائلون بجواز إعادة المعدوم بأن امتناع الإعادة إن كان ناشئاً من المهية أو لوازمها لزم أن لا يعقل وجودها حتى في الزمان الأول، وإن كان ناشئاً من أمر خارج عنهما فالأمر الخارجي يمكن زواله فيمكن إعادة المعدوم.
(و) الجواب: أن (الحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهية) المتصفة بكونها بعد العدم لا أنه لازم للمهية مطلقاً. وتقريره: أن المهية حالة العدم وصفت بكونها مهية طرأت عليها العدم، والمهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع وجودها، وأما المهية في حالة الوجود الأول وقبله لم تكن متصفة بهذا الوصف ولذا أمكن وجودها. وهذا مثل قولنا: المهية حال وجودها لا يمكن

وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه، والحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود.

وجودها ثانياً، وذلك ليس لأن المهية بذاتها غير قابلة بل المهية المتصفة بالوجود غير قابلة.

(مسألة) (وقسمة الموجود إلى الواجب والممكن ضرورية) إذ الموجود إن كان مستغنياً عن الغير فهو واجب وإن كان محتاجاً إلى الغير فهو ممكن. وليس هذا التقسيم وارداً على الموجود من حيث هو هو ـ لأن الشيء بالنظر إلى نفسه وهو هو يستحيل أن يكون مقسماً ـ، وكذلك لم يرد على الموجود الواجب أو الممكن ـ لأن الواجب لا يمكن تقسيمه وكذلك الممكن، بل القسمة (وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد) بالوجوب والإمكان (وعدمه) أي اللابشرط، كما هو شأن كل تقسيم فإن المقسم يلاحظ لا بشرط فتضاف إليه مفهومات أخرى، وحينئذ يصير المقسم مع كل مفهوم قسماً.

(مسألة) (ربما قيل إن الإمكان لا يحمل على المهية، إذ المهية إما موجودة وإما معدومة والموجود واجب والمعدوم ممتنع، فيستحيل حمل الإمكان عليها). (و) الجواب: أن (الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود) فالمهية من حيث هي هي ممكن، وليس حال المهية منحصراً في حالتي الوجود والعدم لأنهما حالان يحصلان عند اعتبار المهية مع الغير وأما عند اعتبارها لا مع الغير فإنها يقبل أحدهما لا بعينه. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا الكلام عند قوله: وعروض الإمكان عند عدم

ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته. وحكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل، والحكم بحاجة الممكن ضروري، وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح.

اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهية.

(مسألة) (ثم الإمكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته) قد ينظر الإنسان إلى المرآة آلياً ليرى نفسه فيها فالمرآة آلة ينظر بها لا فيها، وقد ينظر الإنسان إلى المرآة استقلالياً ليعلم أنها جيدة أو ردية فالمرآة ينظر فيها لا بها، وهكذا الإمكان قد يكون آلة في التعقل بها يعرف حال الشيء في أن وجوده على أي الانحاء ممتنع الإنفكاك أو لازم الإنفكاك أو جائز الإنفكاك، وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته فينظر إليه ليعتبر حال الإمكان نفسه وأنه موجود أو معدوم جوهر أو عرض.

(وحكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي) لا أمر خارجي فليس مثل حكم الذهن على الإنسان بالبياض، وعليه فلا خارج له حتى يجب مطابقة الحكم للخارج (فيجب أن يعتبر مطابقته لما في العقل). وقد تقدم الكلام فيه عند قول المصنف (ره): وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها.

(مسألة) في بداهة احتياج الممكن إلى المؤثر (والحكم بحاجة الممكن) إلى المؤثر (ضروري) يجزم العقل به بمجرد تصور العقل أن الممكن هو الذي ليس له من نفسه وجود ولا عدم (وخفاء التصديق) بالاحتياج إلى المؤثر عند بعض (لخفاء التصور غير قادح) في الحكم بكونه ضرورياً، فإنه إذا مثل للشاك حال الوجود والعدم بالنسبة إلى المهية كحال كفتي الميزان وانه كما

لا يمكن ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى إلا بمرجح كذلك لا يمكن ترجيح انتساب المهية إلى أحد الأمرين إلا بمرجح جزم بالاحتياج، وكل بديهي كذلك فإنه إذا تصور الشخص معنى الواحد ومعنى الاثنين ومعنى النصف لم يجزم بأن الواحد نصف الاثنين. وذهب ذي مقراطيس وجماعة القائلون بكون وجود السماوات من الاتفاقيات إلى استحالة التأثير، ولهم أدلة:

الأول بتقرير العلامة (ره): إن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر ـ لكونهما وصفاً محتاجاً إلى الموصوف ـ ممكناً محتاجاً إلى المؤثر في ذلك الأثر، فإن كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل، ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره، وإن كانت ثابتة في الخارج مغاير للمؤثر والأثر ـ لأنها نسبة بينهما ـ لزم التسلسل وهو محال ـ انتهى. (و) الجواب أن (المؤثرية اعتبار عقلي) فصدور شيء عن شيء موجب لانتزاع المؤثرية عن الصادر منه والمتأثرية عن الصادر، وليس له ما يطابق الخارج، ولا يلزم الجهل لأنه يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت، وأما أنها ثابتة قبل الذهن ـ فمعنى قيامه بالذهن انه لو عقله عاقل حصل في عقله هذه النسبة والإضافة، وربما ينقض عليهم بأن هذا البرهان يقتضي عدمه أي أمر إضافي مع بداهة وجود الإضافات.

الثاني ـ إن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه، والقسمان باطلان فلا تأثير لأن أحوال المهية منحصرة فيهما. أما بطلان تأثير المؤثر حال وجود الأثر فلأنه إن أثّر وجوداً آخر لزم اجتماع وجودين وإن أثّر في الوجود الأول لزم تحصيل الحاصل وكلاهما حال، وأما بطلان التأثير حال عدم الأثر فلأنه جمع بين النقيضين.

ولا من حيث هو معدوم وتأثيره في المهية، ويلحقه وجوب لاحق

(و) الجواب أن (المؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود) كي يلزم اجتماع وجودين أو تحصيل الحاصل، (ولا من حيث هو معدوم) ليلزم الجمع بين نقيضين بل المؤثر وجوده ملازم لوجود الأثر. مثلاً كان الأثر معدوماً في الآن الأول فحيث وجد المؤثر التام وجد في الآن الثاني الأثر، فالتأثير غير مقيد بشيء من الوجود والعدم. نعم وجود الأثر في زمان التأثير، وهذا ليس من تحصيل الحاصل المستحيل إذ هو تحصيل ما كان حاصلاً في رتبة العلة.

الثالث ـ إن التأثير إما أن يكون في المهية أو في الوجود أو في اتصاف المهية بالوجود: والأول محال لأن المهية مهية بنفسها، ولذا لا نشك في إنسانية الإنسان ولو شككنا في مؤثره، والثاني كذلك إذ حال الوجود حال المهية في أنه ليس وجوداً بالفاعل إذ الشيء ضروري الثبوت لنفسه، والثالث كذلك إذ الموصوفية أمر اعتباري والأمر الاعتباري ليس مجعولاً تكوينياً. (و) الجواب أن (تأثيره) أي تأثير المؤثر (في المهية) فيجعل المؤثر المهية موجودة وذلك بجعلها في الخارج لا أن يجعل المهية مهية. أقول: إيجاد الشيء في الخارج موجب لانتزاع المهية عنه فالمهية ليست أمراً متأصلاً قابلاً للجعل وعدمه، ولذا كان من الغلط ما اشتهر عن أبي علي من قوله: (الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً بل المشمش موجوداً) فتأمل. (ويلحقه وجوب لاحق) فالمهية لها وجوب بنفسها وهو أن كل شيء هو هو ويلحقها وجوب آخر وهو وجوبها بالنظر إلى وجودها أو وجود علتها، فالشيء بين ضرورتين. مثلاً: الإنسان ضروري الثبوت لنفسه وضروري بالنظر إلى وجوده أو وجود علته، ومفاد هذا الكلام مفاد قوله فيما سبق. وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير.

وعدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مرَّ، والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث.

الرابع - إن نسبة الوجود والعدم إلى المهية سواء فلو احتاجت إلى المؤثر في الوجود احتاجت إليه في العدم لكن العدم لا يحتاج إلى المؤثر فالوجود الذي هو عديله كذلك. مثلاً: لو كانت نسبة الرفع والوضع إلى كفتي الميزان متساوية لكان كل واحد منهما يحتاج إلى العلة، فلو فرض أن الوضع لم يحتج إلى العلة لم يحتج الرفع إليها. (و) الجواب أن (عدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مرَّ) فالمهية في وجودها تحتاج إلى علة وجودية وفي عدمها تحتاج إلى علة عدمية، ولذا يقال: إن عدم الإحراق لعدم النار، كما أن وجود الإحراق لوجود النار.

(مسألة) في بيان أن الممكن كما يحتاج إلى العلة في حدوثه كذلك يحتاج إلى العلة في بقائه (والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر) لأن علة الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث - كما تقدم - وهذه العلة موجودة إذ الممكن بعد الوجود باقٍ على ما كان عليه من الإمكان، وإلى هذا أشار بقوله: (لوجود علته) أي لوجود علة الإفتقار. (و) ربما قيل بأن الممكن الباقي لا يحتاج إلى العلة لأن العلة إما أن تؤثر في الوجود الذي كان حاصلاً له وهو محال لأنه تحصيل للحاصل، وإما أن تؤثر في شيء جديد فتكون العلة مؤثرة في الجديد لا في الباقي. والجواب أن (المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث) فهناك شيآن الحدوث والبقاء، فالمؤثر مؤثر في البقاء وهو أمر جديد غير الاحداث ولا يلزم منه تحصيل الحاصل. وأقرب مثال مثل للتأثير في البقاء: أن الإنسان لو تصور في ذهنه صورة فما دام كان ملتفتاً إليها كانت باقية وإذا صرف النظر عنها انعدمت، فإدامة النظر تأثير في البقاء وليست ايجاداً جديداً كما أنها تحتاج

ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب ـ لو أمكن ـ ولا يمكن استناده إلى المختار ولا قديم سوى الله كما يأتي ولا يفتقر الحادث إلى المدة

إلى الإدامة فلا بقاء بنفسها، (ولهذا) الذي ذكرنا من أن الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر (جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب ـ لو أمكن ـ) القديم الممكن. وتوضيحه: أنا لما أثبتنا كون الممكن محتاجاً إلى المؤثر في أمرين الحدوث والبقاء لزم عليه أن يكون الممكن القديم ـ على فرضنا ـ محتاجاً إلى المؤثر، فإنه وأن لم يحتج إلى المؤثر في الحدوث ـ لفرض قدمه ـ ولكنه محتاج إليه في البقاء ـ لفرض إمكانه ـ وهذا بخلاف القول بأن الممكن لا يحتاج إلى العلة في البقاء، فإن مثل هذا الممكن القديم لا يحتاج إلى العلة أصلاً أما في الحدوث فلأن الفرض انه قديم لا حدوث له، وأما في البقاء فلأن الفرض عدم احتياج الممكن في البقاء إلى العلة. ثم إن القديم لا يعقل استناده إلى الفاعل المختار إذ المختار إنما يفعل بالقصد فيكون القصد متقدماً على المعلول فلا يكون قديماً، بل القديم إنما يستند إلى الفاعل الموجب لأن الموجب يلزمه معلوله كلزوم الزوجية للأربعة. وإلى هذا الفرق بين الموجب والمختار أشار بقوله: إلى المؤثر الموجب (ولا يمكن استناده إلى المختار) فلا تغفل.

(مسألة) في نفي قديم غير الله تعالى (ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتي) فإن كل ما سوى الله ممكن وكل ممكن محتاج إلى العلة والعلة لما كان هو الله تعالى وهو فاعل بالإرادة فمعلوله بعد الإرادة فلا قديم أصلاً سواه تعالى. وسيأتي الإشارة إلى ما ذكر في أدلة التوحيد.

(مسألة) في أن الحادث لا يفتقر إلى المادة والمدة (ولا يفتقر الحادث إلى المدة) بأن تكون المدة ـ أي الزمان ـ سابقة عليه، (و) كذا لا يفتقر

إلى (المادة) بأن يكون كل الحادث مسبوقاً بمادة كالكون المسبوق بمادته وهو الطين (وإلا لزم التسلسل) وهذا رد على الذاهب إلى احتياج الممكن إلى المدة والمادة. واستدلوا للأول بأن عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية لأن العدم ليس علة للوجود، ولا بالطبع لأن العدم ليس جزء علة، ولا بالرتبة لأنه ليس هناك ترتب حسِّي بين الشيء وبين عدمه كترتب الإمام على المأموم، ولا ترتب عقلي كترتب الجنس على النوع، ولا بالشرف لأن العدم ليس أشرف من الوجود، فلم يبق إلا الترتب بالزمان. والحاصل أن عدم الحادث في زمان سابق على وجوده وذلك ينتج تقدم الزمان على كل موجود. والجواب: أن تقدم العدم تقدم بالذات لا بالزمان كما أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدم بالذات، مضافاً إلى أن الزمان حادث فهو أيضاً يحتاج إلى المدة ويلزم التسلسل. وللثاني بأن الحادث مسبوق بإمكانه وإمكانه ليس نفياً محضاً ـ وإلا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي كما تقدم ـ وحينئذ إمكان الممكن سابق عليه وحيث إن الإمكان عرض يحتاج إلى المحل وليس محله المعدوم لانتفاء المعدوم فالمحل لابد وأن يكون ثبوتياً ـ وهو المادة ـ والجواب أن الإمكان أمر اعتباري وإلا لزم التسلسل، إذ لو كان الإمكان أمراً وجودياً كانت له مادة سابقة عليه وهكذا حتى يتسلسل.

(مسألة) في أن القديم لا يجوز عليه العدم (والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه) فإن القديم إما أن يكون واجب الوجود كالباري تعالى وهذا يستحيل عليه العدم لكونه واجباً بالذات ـ وقد تقدم استحالة انقلاب الواجب ممكناً أو ممتنعاً كالعكس ـ وإما أن يكون

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) وهي مشتقة عن (ماهو) وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل، ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي، والكل من ثواني المعقولات

واجباً بالغير ـ كما زعمه بعض الفلاسفة بالنسبة إلى العالم ـ وحينئذ فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً، لما تقدم من أن المختار يفعل بالقصد والإرادة فيكون معلول المختار مسبوقاً بالإرادة فلا يكون قديماً، فلابد وأن يكون مؤثر القديم موجباً والفاعل بالإيجاب لا ينفك معلوله عنه وحيث كان الفاعل دائمياً كان المعلول دائمياً. وإليه أشار بقوله: (أو لاستناده إليه).

(الفصل الثاني في الماهية ولواحقها) كالوحدة والكثرة ونظائرهما (وهي) أي كلمة الماهية وقد تخفف فيقال لها مهية (مشتقة عن (ماهو)) فيكون تسمية المهية بالمهية بعلاقة التلازم في السؤال والجواب، فإنه كلما سُئِل عن الشيء بما هو أجيب بحقيقة ذلك الشيء (وهو) أي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر لما تقرر في النحو من أن الضمير إذا وقع بين مبتدأ وخبر متخالفي التذكير والتأنيث جاز فيه الأمران (ما به يجاب عن السؤال بما هو) فإذا قيل: (الإنسان ما هو؟) كان الجواب: (حيوان ناطق)، وهذا الجواب هو مهية الإنسان. (وتطلق) لفظة المهية (غالباً على الأمر المتعقل) أي الحاصل في الذهن فلا تكون إلا كلية ولهذا كان المنصرف من قولنا: (مهية الإنسان كذا) حقيقته الكلية (ويطلق) لفظتا (الذات والحقيقة عليها) أي على المهية (مع اعتبار الوجود الخارجي) فالمهية الموجودة يقال لها الذات والحقيقة غالباً (والكل) من المهية والذات والحقيقة (من ثواني المعقولات) فإنها تعرض على الحقائق الموجودة في الذهن فقط فتعقل في

وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات وإلا لما تصدق على ما ينافيها ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده. وهي من حيث هي ليست إلا هي، ولو سُئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها.

المرتبة الثانية إذ المعقول الأولى هو معروض هذه الأمور وإلا فليس في الخارج شيء غير زيد وعمرو وبكر ـ كما لا يخفى.

(مسألة) (وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات) فحقيقة الإنسان من حيث هو إنسان مغاير للوجود والعدم والكلية والجزئية والوحدة والكثرة والزوجية والفردية وهكذا (وإلاّ) يكن كذلك، بأن كان في حقيقة الإنسان مثلاً الوجود أو الكلية وهكذا (لما تصدق على ما ينافيها) كالعدم والجزئية في المثال، فصدق الإنسان على كل من الوجود والعدم والكلية والجزئية وأشباههما دليل على عدم دخالة شيء منها في حقيقته وكذلك سائر المهيات باعتبار عوارضها (ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده) فالإنسان مع الوجود مقابل مع الإنسان المعدوم، والتقابل باعتبار العارضين ـ أعني الوجود والعدم ـ لا باعتبار المهية نفسها.

(مسألة) (وهي من حيث هي ليست إلا هي) فالإنسانية ـ مثلاً ـ من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات خارجة عنها، وكذلك سائر المهيات (ولو سئل بطرفي النقيض) فقيل: (الإنسان كاتب أم ليس بكاتب) (فالجواب السلب لكل شيء) جاعلاً حرف السلب (قبل الحيثية لا بعدها) بأن يقال في الجواب: (الإنسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب ولا غير كاتب) لا أن يقال: (الإنسان من

وقد تؤخذ المهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضمَّ إليها شيء لكان زائداً، ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو المهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان، وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الأشخاص وصادقة على المجموع الحاصل منه ومما

حيث هو إنسان ليس بكاتب ولا غير كاتب) وذلك لأنه لو تأخر حرف السلب لتوهم كون القضية معدولة المحمول مثل الإنسان لا كاتب ـ فتأمل.

(مسألة) في انقسام المهية إلى اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا (وقد تؤخذ المهية محذوفاً عنها ما عداها) كأن تكون الحيوانية المحذوفة عنها كل اعتبار وإضافة موضوعاً لشيء (بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً) يعني لا ربط له (ولا يكون) المهية حينئذ (مقولاً على ذلك المجموع) وتذكير الضمير باعتبار مصاديق المهية (وهو المهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان) فإن المهية المعراة من كل اعتبار لا توجد في الخارج، لأن كل موجود في الخارج مشخص وكل مشخص محفوف بالاعتبارات والأعراض (وقد تؤخذ) المهية (لا بشرط شيء) فلا يعتبر فيها التجرد عن الاعتبارات، ولا عدم التجرد عنها بل ينظر إلى المهية بما هي هي سواء كان معها شيء أم لا (وهو كلي طبيعي) لأنه نفس طبائع الأفراد (موجود في الخارج) لأنه (هو جزء من الأشخاص)، فإن الحيوان بما هو حيوان موجود في الخارج وهو جزء هذه الأفراد من الحيوانات المحفوفة بالإضافات والأعراض (و) هذه المهية اللابشرط (صادقة على المجموع) أي الحيوان المشخص الخارجي (الحاصل منه) أي من الحيوان بما هو حيوان (وبما

أضيف إليه. والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي، ويقال للمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة. والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له.

أضيف إليه) من المشخصات والأعراض، إذ الحيوان يصدق على هذه الأفراد من الحيوانات الخارجية. وهناك قسم ثالث وهو المهية بشرط شيء كأن يؤخذ الحيوان بشرط كونه أبيضاً أو غير ذلك من الاعتبارات.

(مسألة) (والكلية العارضة للماهية) في قولنا: (الإنسان كلي) (يقال لها كلي منطقي) إذ المنطقي إنما يقصد من الكلي هذا المعنى وهو المفهوم غير الممتنع صدقه على كثيرين (ويقال للمركب) من العارض والمعروض (كلي عقلي) إذ ليس لقولنا: (الإنسان كلي) موطن إلا في العقل، فإن المعروض ـ وهو الإنسان ـ وإن أمكن وجوده في الخارج إلا أن المجموع منه ومن العارض لا يمكن وجوده كما لا يخفى. (وهما) أي الكلي المنطقي والكلي العقلي (ذهنيان) لامتناع وجود الكلي في الخارج، إذ كل ما وجد فيه فهو جزئي، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وكل متشخص جزئي. (فهذه اعتبارات ثلاثة) الكلي الطبيعي ـ المتقدم في المسألة السابقة ـ والكلي المنطقي والكلي العقلي (ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة) لأنك إذا قلت: (الإنسان كلي) ـ مثلاً ـ فإذا نظرت إلى المبتدأ فقط بدون نظر إلى الخبر، فهو كلي طبيعي، وإذا نظرت إلى الخبر فقط بدون لحاظ المبتدأ، فهو كلي منطقي، وإذا نظرت إلى المجموع فهو كلي عقلي وكذلك إذا قلت: (الحيوان كلي) أو (الجسم كلي) وهكذا.

(مسألة) (والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له) كالجوهر ـ على

ومنها مركبة وهي ما لهُ جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى.

المشهور ـ (ومنها مركبة وهي ما له جزء) كالإنسان المركب من الحيوان والناطق إلى غير ذلك (وهما موجودان ضرورة) إذ وجود المركب بديهي وهو لا يتركب إلا من البسائط. نعم وجود بسيط بانفراده في الخارج غير ضروري (ووصفاهما) أي وصفا البساطة والتركيب (اعتباريان) فليست البساطة شيئاً في الخارج وكذلك التركيب وإلا لزم التسلسل، فإنه لو كان في الخارج بسيط لكان لا يخلو إما أن يكون بسيطاً أو مركباً، وهكذا إلى ما لا يتناهى (متنافيان) فإن شيئاً واحداً لا يتصف بالإضافة والتركيب، لأنه لو اتصف بهما لزم أن يكون له جزء وأن لا يكون له جزء وهما نقيضان، وكذلك ليس هناك شيء لا يتصف بهما، فتحقق أن القضية حقيقية (وقد يتضايفان) فيكون البسيط بسيطاً بالنظر إلى المركب منه ومن غيره، وإن كان بالنظر إلى ذاته مركباً ـ كالحيوان الذي هو بسيط بالنسبة إلى الإنسان وإن كان مركباً في نفسه، وكذلك يكون المركب مركباً بالنظر إلى البسيط الذي تحته (فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى) يعني أن البسيط والمركب بالمعنى الإضافي يتعاكس في العموم والخصوص بالنسبة إلى البسيط والمركب بالمعنى الماضي ـ أي الحقيقي ـ فبسيط الإضافي أعم من بسيط الحقيقي ومركب الحقيقي أعم من مركب الإضافي. بيان ذلك: أن البسيط الإضافي له فردان: (الأول) البسيط الحقيقي كالجوهر، إذ هو مع كونه بسيطاً في نفسه بسيط بالنظر إلى المركبات. (الثاني) المركب الحقيقي

وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط، وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران إلى المحل. والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج.

كالجسم، فإنه بسيط إضافي بالنظر إلى الحيوان ومركب حقيقي بالنظر إلى نفسه وكذلك المركب الحقيقي له فردان: (الأول) البسيط الإضافي ـ كالمثال المتقدم وهو الجسم. (الثاني) المركب الإضافي كالإنسان الذي هو مركب بالإضافة إلى الحيوان. فتحصل أن البسيط الإضافي يشمل البسيط والمركب الحقيقيين فالبسيط الإضافي أعم من الحقيقي، والمركب الحقيقي يشمل البسيط والمركب الإضافيين، فالمركب الحقيقي أعم من الإضافي.

(مسألة) (وكما تتحقق الحاجة) إلى العلة (في المركب فكذا) تتحقق الحاجة (في البسيط) إذ كل واحد من المركب والبسيط ممكن، وقد تقدم أن الممكن محتاج إلى العلة. قال العلامة (ره): وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنينية لم تتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط ولا احتياج له. والجواب أن الإمكان أمر عقلي يعرض لشيئين عقليين هما الماهية والوجود، ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر.

(مسألة) (وهما) أي البسيط والمركب (قد يقومان بأنفسهما) كالجوهر والحيوان اللذين لا يحتاجان إلى المحل (وقد يفتقران إلى المحل) كالكيف والسواد فإنهما يحتاجان إلى المحل لأنهما عرضان.

(مسألة) في خواص الجزء (والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج) يعني ان أجزاء المهية تتقدم عليها بحسب

وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له، فيحصل خواص ثلاث: واحدة متعاكسة واثنتان أعم.

الوجودين الذهني والخارجي وكذلك بالنسبة إلى العدمين الذهني والخارجي فوجود البيت في الخارج متوقف على وجود الجدران والسقف في الخارج، ووجوده في الذهن متوقف على وجود الجدران والسقف في الذهن، وعدم البيت في الخارج متوقف على عدمها في الخارج، وعدم البيت في الذهن متوقف على عدمها في الذهن. (وهو) أي تقدم الأجزاء على المهية (علة الغناء) للأجزاء (عن السبب) الجديد لأن الجزء لما كان متقدماً على الكل فهو مع سببه متقدم على الكل فلا يعقل احتياجه إلى سبب جديد حين تحقق المركب وإلا لزم تحصيل الحاصل. ثم إن الجزء الغني عن السبب الجديد، إن اعتبر في الجزء الذهني سمي الجزء بين الثبوت وإن اعتبر في الجزء الخارجي سمي الجزء غنياً، وإلى هذا أشار بقوله: (فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غني) فإذا قيل: (الجزء بين الثبوت) عنى به الجزء الذهني، وإذا قيل: (الجزء غني) عنى به الجزء الخارجي. (ويستحيل دفعه) أي دفع الجزء (عما هو ذاتي له) فلا يمكن وجود المركب بدون الجزء، كوجود البيت بغير جدار (فيحصل) للجزء (خواص ثلاث: واحدة) وهي التقدم بحسب الوجودين والعدمين (متعاكسة) أي خاصة مساوية للجزء فكل جزء مقدم على الكل في الوجودين والعدمين، وكل مقدم في الوجودين والعدمين جزء (واثنتان) وهما الاستغناء عن السبب الجديد وامتناع الرفع عما هو ذاتي له (أعم) من الجزء، فكل جزء مستغنٍ عن السبب الجديد ويستحيل دفعه عما

ولابد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن وإذا اعتبر عروض العموم

هو ذاتي له وليس كل مستغنٍ عن السبب الجديد وكل ما يستحيل رفعه جزءاً، إذ اللازم مستغنٍ عن السبب الجديد ويستحيل رفعه وليس جزءاً.

وإن شئت قلت: إن اللازم من تقدم الجزء في الوجود الذهني والخارجي أمران: (الأول) استغناؤه عن الوسط في التصديق ـ وهذا لازم تقدمه في الذهن ـ فلا يتوقف جزم العقل بثبوت الجزء للمهية إلى برهان. (الثاني) استغناؤه عن الواسطة في الثبوت ـ وهذا لازم تقدمه في الخارج ـ فلا يتوقف حصول الجدار للبيت إلى سبب جديد.

(مسألة) (ولابد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض) فإنه لو استغنى الأجزاء بعضها عن بعض لم يتألف المركب وكان من قبيل الحجر الموضوع بجنب الإنسان، وحينئذ فإما أن يحتاج الجزء الصوري إلى المادي دون العكس كاحتياج هيئة السكنجبين إلى السكر والخل دون العكس، ولذا لا تتحقق الهيئة بدونهما ويتحققان بدونها. وقد يكون الاحتياج من الجانبين (و) لكن (لا يمكن شمولها) أي شمول الحاجة (باعتبار واحد) وإلا لزم الدور. مثلاً: المادة محتاجة في وجودها إلى الصورة والمادة محتاجة في تشخصها إلى المادة ـ فتأمل.

(مسألة) (وهي) أي أجزاء المهية (قد تتميز) بعضها عن بعض (في الخارج) كامتياز النفس عن البدن (وقد تتميز في الذهن) كامتياز الجنس عن الفصل.

(مسألة) في بيان النسبة بين الأجزاء (وإذا اعتبر عروض العموم

ومضايفه فقد تتباين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلاهما واحد

ومضايفه) وهو الخصوص للأجزاء وعدمهما (فقد تتباين) الأجزاء بعضها عن بعض كتباين السكر والخل للذين هما جزآ السكنجبين (وقد تتداخل) أي بينهما تصادق إما بالعموم المطلق كالجنس والفصل، وإما بالعموم من وجه كالحيوان والأبيض. وأما كون الجزءين متساويين فالظاهر عدم إمكانه لامتناع تركب المهية من أمرين متساويين. فتحصل أن ثلاثاً من النسب الأربعة تتحقق بين الأجزاء.

(مسألة) في الأجزاء المتداخلة (وقد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة (مواد) حقيقية بمعنى أخذها بشرط لا بأن يلاحظ الحيوان مثلاً بشرط الوحدة: أي الخلو عن كل شيء، ومثله لا يحمل على الإنسان إذ الجزء بلحاظ استقلاله ليس جزءاً ومحمولاً، (وقد تؤخذ) لا بنحو ـ بشرط لا ـ بل بما هو هو مع قطع النظر عن التجرد وعدمه فتكون حينئذ (محمولة). وإن شئت قلت: إن الجزء يلاحظ على ثلاثة أنحاء: (الأول) بشرط الجزء الآخر وهذا عين المركب. (الثاني) بشرط عدم الجزء الآخر. (الثالث) لا بشرط وهذا هو الذي يحمل. وفي المقام كلام طويل أضربنا عنه صفحاً (فيعرض لها) أي للأجزاء المحمولة ـ لا الأجزاء بما هي مواد ـ (الجنسية والفصلية) فإن الجزء إن كان تمام المشترك بين المهية وبين سائر الأنواع الأخر كالحيوان الذي هو تمام مشترك بين الإنسان والفرس والبقر ونحوها، فهو الجنس ـ وإن كان مختصاً بالمهية مميزاً لها عمّا عداها فهو الفصل كالناطق في المثال. ثم إن كلاً من الجنس والفصل إما قريب وإما بعيد كما ذكر في المنطق.

(مسألة) (وجعلاهما واحد) يعني أن الجنس والفصل مجعولان

والجنس منهما كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة، وما لا جنس له فلا فصل له، وكل فصل تام فهو واحد

بجعل واحد، فإن الجاعل لم يجعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه ويفصله بالناطق بجعل واحد، ولذا جعلناهما جزءين ذهنيين لا خارجيين.

(مسألة) (و) إذا نسبنا الجنس والفصل إلى المادة والصورة رأينا (الجنس منهما كالمادة) فكما أن الشيء المركب حاصل معها بالقوة كذلك المركب حاصل مع الجنس بالقوة (وهو معلول) بمعنى أن الطبيعة الجنسية إذا حصلت في العقل كانت أمراً مبهما متردداً بين أشياء كثيرة، غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها، (والفصل كالصورة) فكما أن الشيء المركب حاصل مع الصورة بالفعل فكذلك المركب حاصل مع الفصل بالفعل (وهو علة) إذ بانضمام الفصل إلى الجنس المبهم يتعين ويزول عنه الإبهام والتردد، ويقبل الانطباق على تمام حقيقة خارجية، فالعلية والمعلولية إنما هو في الامتياز والتعين، لا في الوجود الذهني والخارجي.

(مسألة) (وما لا جنس له فلا فصل له) إذ الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس ـ كما تقدم ـ فإذا لم يكن للشيء جنس لم يكن له مميز فلا فصل له. والقول بأنه يمكن أن يتركب الشيء من فصلين كل واحد منهما يميزه عن سائر الموجودات باطل، إذ كل شيء فهو متميز عن سائر الموجودات بمهيته فكل شيء بنفسه متميز ولا يحتاج إلى مميز ـ فتأمل.

(مسألة) في وحدة الجنس والفصل القريبين (وكل فصل تام) قريب (فهو واحد) إذ لو تعدد فإن حصل الامتياز بأحدهما دون الآخر، لم يكن الثاني فصلاً، وإن حصل الامتياز بهما معاً، كان المجموع فصلاً واحداً لا فصلين، وإن حصل الامتياز بكل واحد منفرداً لزم الخلف، إذ حصول

الامتياز بهذا موجب للاستغناء عن الآخر، وحصول الامتياز بالآخر موجب للاستغناء عن هذا، فيستغنى عنهما معاً، فلا يكون أحدهما فصلاً، هذا خلف. وهذا مثلما استدلوا في بيان عدم إمكان استناد معلول إلى علتين. هذا كله في الفصل القريب. أما الأعم منه ومن البعيد فيمكن تعددها كما لا يخفى (ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة) إذ الجنس هو تمام المشترك، أما للنوع كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وأما الجنس النوع كالجسم النامي بالنسبة إلى الحيوان، وعلى كل تقدير فتمام المشترك ليس وراؤه شيء مشترك أصلاً، فكيف بتمام مشترك آخر ـ مثلاً ـ الحيوان الذي هو تمام مشترك للإنسان والفرس، ليس وراؤه شيء يشترك فيه الإنسان والفرس وإلا لزم الخلف، فكيف بتمام مشترك ثانٍ. نعم يمكن أن يكون للشيء أجناس بعضها فوق بعض كالحيوان، والجسم النامي، والمطلق، والجوهر، للإنسان.

(مسألة) (ولا تركيب عقلي إلا منهما) أي من الجنس والفصل، وذلك لأن الجزء غير الخارجي، إما أعم، وإما مساو، والأول: هو الجنس، والثاني: هو الفصل. واحترز بقوله: (عقلي) عن التركيب الخارجي كتركيب البيت من الجدار والسقف، والعشرة من الآحاد، ونحوهما. ولا يخفى أنه كما لا تركيب عقلي إلا منهما كذلك لا تركيب خارجي إلاّ من غيرهما.

(مسألة) في وجود تناهي الأجناس والفصول (ويجب تناهيهما) لما دل على أن غير المتناهي مطلقاً محال، خصوصاً في المقام إذ عدم تناهي الأجناس والفصول موجب لعدم الأنواع والضرورة قاضية ببطلانه ـ هذا في الأجناس والفصول المترتبة ـ أما تناهي غير المترتبة، فلما دل على تناهي الحوادث.

وقد يكون منهما عقلي، وطبيعي، ومنطقي، كجنسهما، ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات ومن الجنس الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته.

(مسألة) (وقد يكون منهما) أي من الجنس والفصل (عقلي، وطبيعي، ومنطقي)، فلو قلت: (الحيوان جنس) كان الموضوع فقط جنساً طبيعياً، والمحمول فقط ـ مع قطع النظر عن الموضوع ـ جنساً منطقياً، والمجموع جنساً عقلياً، وكذلك لو قلت: (الناطق فصل) فالموضوع فصل طبيعي، والمحمول منطقي، والمجموع عقلي (كجنسهما) يعني أن كل واحد من هذين ينقسمان إلى الثلاثة المذكورة كما أن جنسهما أي الكلي الصادق على الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه ـ قد انقسم إلى هذه الثلاثة، بل قد تقرر في المنطق انقسام كل من النوع والخاصة والعرض العام إلى هذه الثلاثة قال في التهذيب: مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً، وكذا الأنواع الخمس ـ انتهى.

(مسألة) (ومنهما) أي من الجنس والفصل (عوال وسوافل ومتوسطات) فالجوهر جنس عال، والحيوان جنس سافل، والجسم النامي والجسم المطلق أجناس متوسطة، وكذلك الفصل، بل وكذا النوع والخاصة والعرض العام.

(مسألة) الجنس على أربعة أقسام: (الأول) الجنس الذي فوقه فقط جنس كالحيوان. (الثاني) الجنس الذي تحته فقط جنس كالجوهر. (الثالث) الذي فوقه وتحته جنس كالجسم المطلق. (الرابع) ما أشار إليه بقوله: (ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته) كالعقل

وهما إضافيان وقد يجتمعان مع التقابل، ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل، وإذا نسبنا إلى ما يضافان إليه ـ أعني النوع ـ كان الجنس أعم والفصل مساوياً والتشخص من الأمور الاعتبارية.

بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً له، وأن يكون أفراده مختلفة الحقيقة فتأمل وهذه الأقسام الأربعة للنوع أيضاً.

(مسألة) (وهما) أي الجنس والفصل (إضافيان) إذ الجنس ليس جنساً لكل شيء بل لنوعه، وكذلك الفصل ليس فصلاً لكل شيء بل لنوعه، مثلاً: الحيوان والناطق جنس وفصل بالإضافة إلى الإنسان وأما بالإضافة إلى الحجر فهما مباين (وقد يجتمعان) في شيء واحد لكن لا بالإضافة إلى شيء واحد بل (مع التقابل) في المضاف إليه. مثلاً: الحسّاس فصل للحيوان وجنس للسمع والبصر، ففصليته بالإضافة إلى شيء، وجنسيته بالإضافة إلى شيء آخر مقابل للشيء الأول.

(مسألة) في النسبة بين الجنس والفصل (ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل) فإن الحيوان ـ مثلاً ـ ليس جنساً للناطق وإلا لم يكن فصلاً لاحتياجه إلى ما يفصله عن بقية أفراد الحيوان، بل الجنس عرض عام للفصل والفصل عرض خاص له ـ بمعنى عروضه على بعض أفراده.

(مسألة) في نسبة الجنس والفصل إلى النوع (وإذا نسبنا) الجنس والفصل (إلى ما يضافان إليه أعني النوع كان الجنس أعم) منه وإلا لم يكن جنساً له (والفصل مساوياً) وإلا لم يكن فصلاً له كما هو بديهي فالحيوان أعم من الإنسان والناطق مساوٍ له.

(مسألة) في التشخص (والتشخص من الأمور الاعتبارية) وهو

فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخصات فيه، ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار. أما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر.

أمر غير المهية إذ المهية بما هي هي لا يمتنع وقوع الشركة فيها، والشخص منها نفس تصوره مانع عن الاشتراك، ثم إن التشخص ليس من الأمور الخارجية وإلا لزم التسلسل إذ كل أمر خارجي فهو متشخص، فيلزم أن يكون للتشخص تشخصاً وهكذا إلى ما لا يتناهى، فهو إذن من الأمور الاعتبارية (فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخصات فيه) أي في التشخص ـ مثلاً ـ تشخص زيد وتشخص عمرو وتشخص خالد مشاركات في أصل التشخص (ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) وهذا جواب سؤال مقدر، حاصله أن التشخصات لما اشتركت في أصل التشخص احتاج كل واحد منها إلى فصل يشخصه من بين أفراد التشخصات ثم ننقل الكلام في هذه التشخصات التي هي فصول للتشخصات الأولى فإنها أيضاً مشتركة في أصل التشخص وتحتاج إلى الفصول وهكذا حتى يتسلسل. والجواب أن التشخص من الأمور الاعتبارية ـ ولا تسلسل فيها ـ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار كما سبق ويأتي.

(مسألة) في علة التشخص (أما ما به التشخص) أي علة التشخص (فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر) أفرادها وذلك لأن المهية لا تخلو حينئذ من أن تكون علة التشخص واحد، أو تشخصات كثيرة. (والثاني) باطل إذ الواحد لا يصدر منه أمور متكثرة، وعلى الأول لا يمكن وجود أفراد منها، بل لا يوجد منها في الخارج إلا شخص واحد لأن المهية علة لذلك

وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها، ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله، والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين.

التشخص فلو وجدت المهية في ضمن فردين فإما أن يتّحدا في التشخص وهو محال وإما أن توجد في الفرد الثاني بلا تشخص أو بتشخص مغاير للتشخص الأول وهما أيضاً محالان، للزومه انفكاك العلة عن المعلول، مضافاً إلى أن الوجود ملازم للتشخص فلا يمكن وجود مهية بدون تشخص (وقد يستند) تشخص الفرد (إلى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها) بمعنى أن المادة محل للتشخصات المختلفة الحاصلة تلك التشخصات من الأعراض الخارجية كالكم والكيف والزمان والمكان والوضع والإضافة وغيرها.

(مسألة) (ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله) فإن اجتماع ألف كلي، لا يقتضي أن لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين، مثلاً: لو قال العالم الزاهد السخي الشجاع الصدوق العادل... إلخ لم يذهب قابلية الشركة كما لا يخفى.

(مسألة) (والتميز يغاير التشخص) إذ التشخص إنما هو للشيء بملاحظة نفسه والتميز إنما يكون بالقياس إلى المشارك، فلو لم يكن في الوجود إلا زيد كان متشخصاً ولم يكن متميزاً، ولو كان في الذهن كليان متغايران فهما متمايزان ولا تشخص، فبينهما عموم من وجه كما سيأتي. قال القوشجي في بيان المغايرة بينهما: ولأنه لا يجوز أن يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من أن تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص (ويجوز امتياز كل من الشيئين

بالآخر، والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته، والكلي قد يكون إضافياً فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز، والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام، وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة.

بالآخر) كما في الطائر الولود ـ انتهى. ثم أشار إلى أن بين التميز والتشخص عموماً من وجه بقوله: (والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته) كزيد إذا فرض عدم ملاحظة مشاركته لغيره، فهنا تشخص ولا تميز (والكلي قد يكون إضافياً فيتميز) فإن الكلي المندرج تحت كلي آخر كالإنسان المندرج تحت الحيوان، متميز عن سائر الكليات المندرجة تحته وليس بمتشخص، إذ الكلية تنافي التشخص، فهنا تميز ولا تشخص (والشخص المندرج تحت غيره) كزيد المندرج تحت الإنسان (متميز) ومتشخص، وهنا مورد الاجتماع.

(مسألة) في مغايرة الوحدة للتشخص (والتشخص) الذي هو عبارة عن اكتناف المهية بالأمور الخارجية (يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام) فمفهومهما متغايران كما أنهما متغايران صدقاً إذ الكلي بما هو كلي يصدق عليه أنه واحد ولا يصدق عليه أنه متشخص. نعم كل متشخص يصدق عليه أنه واحد فبينهما عموم مطلق.

(مسألة) في مغايرة الوحدة للوجود (وهي) أي الوحدة (تغاير الوجود لصدقه) أي صدق الوجود (على الكثير من حيث هو كثير) لأن الموصوف بالكثرة إذا لوحظ من حيث إنه كثير يصدق عليه أنه موجود (بخلاف الوحدة) فإن الموصوف بالكثرة بما هو كثير لا يصدق عليه أنه واحد مع أن مفهومهما أيضاً متغايران إذ مفهوم الوحدة عدم الانقسام

وتساوقه، ولا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام

ومفهوم الوجود هو الكون خارجاً أو ذهناً ـ على فرض القول بالوجود الذهني ـ (و) لكن الوحدة (تساوقه) أي تساوق الوجود وتلازمه فإن كل ما صدق عليه الوحدة صدق عليه الوجود وبالعكس فإن كلما صدق عليه الوجود صدق عليه الوحدة.

(مسألة) (ولا يمكن تعريفهما) أي تحديد الوحدة والكثرة (إلا باعتبار اللفظ) الذي هو عبارة عن تبديل لفظ بلفظ أوضح منه عند السامع كما هو شأن كل بديهي التصور.

(مسألة) (وهي) أي الوحدة (والكثرة عند العقل) المدرك للكليات (والخيال) المدرك للجزئيات (يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام) فالوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال وذلك لأن العقل لا يدرك إلا الكليات والخيال لا يدرك إلا الجزئيات كما سيأتي فالجزئيات تجتمع في الخيال وينتزع العقل منها صورة واحدة كلية فالكثرة التي هي عارضة على الجزئيات أعرف عند الخيال ـ لأعرفية معروضها ـ والوحدة التي هي عارضة على الكليات أعرف عند العقل لأعرفية معروضها، وإنما قال: أعرف لأن الوحدة مرتسمة في ذات النفس والكثرة في آلتها والمرتسم في ذات الشيء أعرف من المرتسم في آلته ـ هذا بالنسبة إلى الوحدة ـ وكذا الكثرة مرتسمة في ذات الخيال والوحدة مرتسمة في ذيه أي النفس ـ والمرتسم في الشيء أعرف من المرتسم في ذيه.

(مسألة) في أن الوحدة والكثرة ليستا من الأمور الخارجية

وليست الوحدة أمراً عينياً بل هي من ثواني المعقولات وكذلك الكثرة وتقابلهما لإضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما.

(وليست الوحدة أمراً عينياً) خارجياً لما تقدم من لزوم التسلسل مضافاً إلى أنه ليس في الخارج شيء هو وحدة صرفة (بل هي من ثواني المعقولات) التي تعرض في الذهن ثانياً بعد عروض معروضه الذي هو أمر خارجي أولاً (وكذلك الكثرة) من المعقولات الثانية لما تقدم من لزوم التسلسل لو كانت أمراً خارجياً.

(مسألة) في التقابل بين الوحدة والكثرة (وتقابلهما) تقابل عرضي (لإضافة العلية والمعلولية) إليهما، فإن العلة تضاف وتنسب إلى الوحدة إذ هي علة مقومة للكثرة، كما أن المعلولية تضاف وتنسب إلى الكثرة إذ هي معلولة ومتقومة بالوحدة فإنه لولا الوحدات لما وجدت الكثرة، وحيث إن العلية والمعلولية متضايفتان بالذات لمعروضهما أعني الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض (و) كذلك بينهما نسبة (المكيالية والمكيلية) فإن الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيلة بها، والمراد بالكيل هنا أن الوحدة تغني الكثرة إذا حذفت منها مرة بعد أخرى (لا لتقابل جوهري بينهما) إذ التقابل الجوهري على أربعة أقسام: الأول ـ تقابل الضدين، الثاني ـ تقابل المتضايفين، الثالث ـ تقابل العدم والملكة، الرابع ـ تقابل السلب والإيجاب، وليس بين الوحدة والكثرة أحدها إذ الضدان لا يتقوم أحدهما بالآخر، والكثرة متقومة بالوحدة، والمتضايفان مصاحبان، والوحدة مقدمة على الكثرة، والعدم والملكة والسلب والإيجاب أحدهما عدمي،

ثم معروضـهما قد يكون واحداً فله جهتان بالضرورة، فجهة الوحدة إن لم تقدم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وإن عرضت

والوحدة والكثرة ثبوتيان ـ فتأمل.

(مسألة) في أقسام الوحدة والكثرة (ثم معروضـهما) أي معروض الوحدة والكثرة على إثني عشر قسماً بضميمة معروض الوحدة فقط ـ على ما ذكره هنا ـ لأنه (قد يكون واحداً) بمعنى أن الوحدة والكثرة كليهما عرضاً على موضوع واحد فيصدق انه واحد وأنه كثير (فله) أي لهذا المعروض (جهتان بالضرورة) فهو كثير باعتبار وواحد باعتبار آخر لامتناع أن يكون الشيء الواحد بجهة واحدة واحداً وكثيراً، وذلك كالإنسان فإنه واحد بالنظر إلى ذاته كثير بالنظر إلى أفراده (فجهة الوحدة إن لم تقدم جهة الكثرة) أي لم تكن ذاتية لها بمعنى أن جهة الوحدة لم تكن من ذاتيات جهة الكثرة (ولم تعرض) جهة الوحدة (لها) أي للكثرة بمعنى أنها لم تكن خارجة محمولة على الكثرة. والحاصل أنها لم تكن داخلة في حقيقة الكثرة ولا خارجة محمولة عليها (فالوحدة عرضية) أي أن تسمية هذه الكثرة بالوحدة بالعرض والمجاز من قبيل وصف الشيء بوصف ما يتعلق به، وذلك كقولنا نسبة النفس إلى البدن ونسبة الملك إلى المدينة واحدة من حيث التدبير، فإن: التدبير ـ وهو جهة الوحدة بين هاتين النسبتين ـ ليس مقوماً ولا عارضاً لهما لأنه غير محمول عليهما إذ المدير هو النفس والملك لانسبتاهما ـ كما في القوشجي.

والحاصل أن قولنا: النسبتان واحدة من جهة التدبير، مجاز وحقيقته أن يقال: النفس والملك واحد من التدبير، فهو من قبيل أن يقال: نسبة زيد إلى عمرو كنسبة بكر إلى خالد في أن كليهما أب، والحقيقة أن زيداً وبكراً أب لا نسبتهما (وإن عرضت) جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى أن جهة

كانت موضوعات أو محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس، وإن قومت فوحدة جنسية أو نوعية أو فصلية. وقد يتغاير.

الوحدة خارجة عن الكثرة ولكن محمولة عليها حقيقة، وتسمى الواحد بالعرض ـ مقابل الواحد بالجوهر ـ (كانت) جهة الكثرة (موضوعات) كقولنا: (القطن ثلج) فإنهما كثير من حيث الذات، واحد من حيث إنهما أبيض فجهة الكثرة موضوعات بالطبع وجهة الوحدة محمولة، إذ طبع المطلب أن يقال الثلج أبيض لا الأبيض ثلج (أو محمولات) كقولنا: (الكاتب ضاحك) فإنهما كثير من حيث الذات، واحد من حيث إنهما إنسان، فجهة الكثرة محمولات بالطبع وجهة الوحدة وهو الإنسان موضوع، إذ طبع المطلب أن يقال: (الإنسان كاتب) لا (الكاتب إنسان). وقوله: (عارضة لموضوع واحد) صفة لقوله: أو محمولات، وقوله: (أو بالعكس) أي معروضة لمحمول واحد، صفة لقوله: موضوعات ـ على اللف والنشر المشوش.

(وإن قومت) جهة الوحدة جهة الكثرة بأن كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة، فإن كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة كوحدة الإنسان والبقر من حيث إنهما حيوان (فوحدة جنسية أو) إن كانت جهة الوحدة نوعاً لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث إنهما إنسان فوحدة (نوعية أو) إن كانت جهة الوحدة فصلاً لجهة الكثرة كوحدة زيد وعمرو من حيث إنهما ناطق فوحدة (فصلية) وأما الوحدة بالنسبة إلى الخاصة والعرض العام فقد دخلا تحت قوله: وإن عرضت.. إلخ كما لا يخفى.

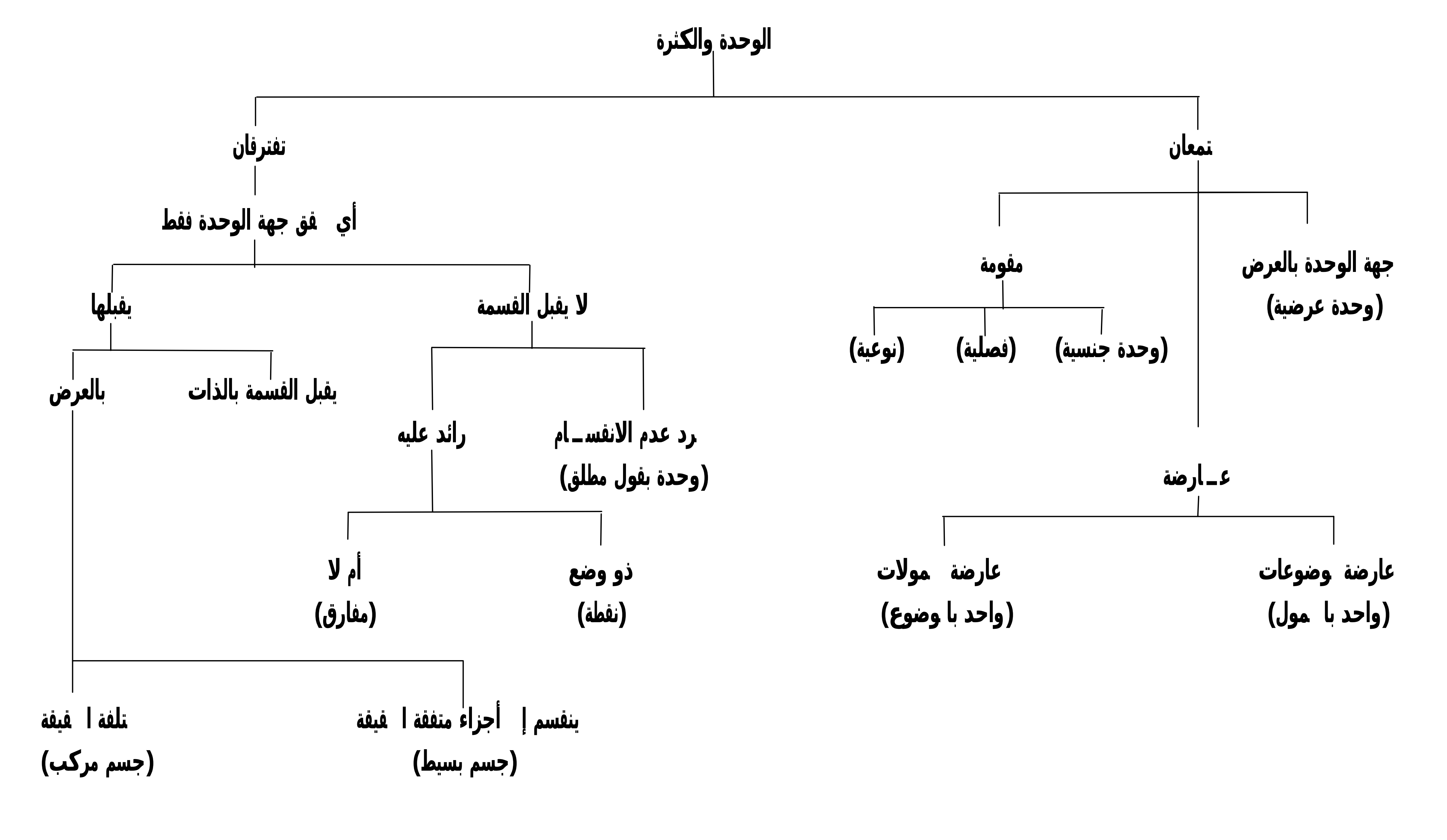
(وقد يتغاير) معروضاهما لكن التغاير إنما هو بالنسبة إلى الوحدة بمعنى إمكان تصور الوحدة مجردة دون الكثرة مجردة لأن كل كثرة فهو

فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق وإلا فنقطة إن كان لها مفهوم زائد ذو وضع أو مفارق إن لم يكن ذا وضع فهذا إن لم يقبل القسمة وإلا فهو مقدار أو جسم بسيط أو مركب

واحد من جهة ما كما لا يخفى (فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير) أي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام (وحدة شخصية) فالوحدة نفسها ليس لها مفهوم إلا عدم الانقسام، وهذه تسمى وحدة (بقول مطلق) بمعنى أنها لا تضاف إلى شيء أصلاً بخلاف ما يأتي فيقال: (وحدة النقطة وحدة المجرد) وهكذا (وإلا) يكن كذلك (فنقطة إن كان لها مفهوم زائد) على مفهوم عدم الانقسام (ذو وضع) صفة مفهوم (أو مفارق) عطف على فنقطة، والمراد بالمفارق العقل والنفس لأنهما ـ بزعم الحكماء ـ مجردان (إن لم يكن ذا وضع) إذ ليس للمجرد وضع.

(فهذا) كله (إن لم يقبل القسمة). والحاصل أن مورد تحقق الوحدة بدون الكثرة على قسمين: الأول ما لا يقبل القسمة، الثاني ما يقبل القسمة. أما ما لا يقبل القسمة فهو على قسمين: الأول أن لا يكون لها مفهوم سوى مجرد عدم الانقسام وهي الوحدة بقول مطلق، الثاني أن يكون لها مفهوم زائد. وهو على قسمين: الأول أن يكون ذا وضع وهو النقطة، الثاني أن لا يكون ذا وضع وهو المفارق أي المجرد كالعقل والنفس. (وإلا) يكن كذلك بأن قبل القسمة وهو الثاني من قسمي تحقق الوحدة بدون الكثرة (فهو مقدار) إن قبل القسمة بالذات (أو جسم بسيط) إن قبل القسمة بالغير ـ إذ الجسم يقبل القسمة بالعرض أي باعتبار عروض المقدار عليه (أو) جسم (مركب) والفرق بينهما أن البسيط لا يقبل القسمة إلى أجزاء

مختلفة الحقيقة والمركب يقبل التقسيم إليها ولهذا جعلهما قسمين وهذه صورة القسمة



الوحدة والكثرة
تمعان
تفترقان
جهة الوحدة بالعرض
(وحدة عرضية)
مقومة
(وحدة جنسية)
(فصلية)
(نوعية)
عـارضة
عارضة وضوعات
(واحد با مول)
عارضة مولات
(واحد با وضوع)
أي فق جهة الوحدة فقط
لا يقبل القسمة
رد عدم الانقسـام
(وحدة بقول مطلق)
رائد عليه
ذو وضع
(نقطة)
أم لا
(مفارق)
يقبلها
يقبل القسمة بالذات
بالعرض
ينقسم إ أجزاء متفقة ا قيقة
(جسم بسيط)
تلفة ا قيقة
(جسم مركب)



وبعض هذه أولى من بعض بالوحدة، والهو هو على هذا النحو. والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه

ولا يذهب عليك أن آية الله العلامة الحلي (قدس سره) قسّم الوحدة العارضة إلى ثلاثة أقسام فتكون الأقسام ثلاثة عشر لكن الظاهر وفاقاً لظاهر المتن والقوشجي أنها قسمان فتكون الأقسام إثنى عشر والله تعالى العالم.

(مسألة) في أن الوحدة مقولة بالتشكيك (وبعض هذه) الأقسام (أولى من بعض بالوحدة) فالواحد بالشخص أولى باسم الوحدة من الواحد بالنوع وكذا الواحد بالنوع من الواحد بالجنس وهكذا الوحدة بقول مطلق أولى بإسم الوحدة من غيرها.

(مسألة) (والهو هو) والمراد به الحمل الإيجابي (على هذا النحو) والمراد به على ما فسره في الكشف أن الأقسام الستة للوحدة المجتمعة مع الكثرة آتية في الهو هو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد إما بالعرض أو عارضة أو حقيقية. وقال القوشجي: إن المراد به كما أن بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحملية.

(مسألة) في اختلاف أسماء الوحدة باختلاف المضاف إليه (والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه) فإن كان الشيآن واحداً من حيث الكيف كالبياضين سمي مشابهة، وإن كان في الكم كالذراعين سمي مساواة، وإن كان في الإضافة كالأبوين سمي مناسبة، وإن كان في الخاصة كالكاتبين بالفعل سمي مشاكلة، وإن كان في اتحاد الأطراف كوحدة الإنسان والناطق من حيث الأفراد سمي مطابقة، وإن كان في اتحاد وضع الأجزاء كالخطين الموازيين سمي موازاة، وإن كان في الجنس كالإنسان والفرس سمي مجانسة، وإن كان في النوع كزيد وعمرو سمي مماثلة، والباقي ليس لها أسماء خاصة



والاتحاد محال، فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف. والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير، وإذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد

(مسألة) (والاتحاد) بين الشيئين (محال) إذ بعد الاتحاد إن بقيا كما كانا فهما إثنان فلا اتحاد، وإن عدما فلا شيء حتى يقال له اتحاد أم غيره وإن عدم أحدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم مع الموجود (فالهو هو) أي الحمل الإيجابي لا يراد به اتحاد الاثنين بل (يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف) فقولنا: (الإنسان ناطق) له جهة اتحاد مصداقي وتغاير مفهومي، إذ لو لم يكن هناك اتحاد أصلاً كالإنسان والحجر كان حكماً بوحدة الاثنين وهو باطل، ولو لم يكن تغاير أصلاً كالإنسان إنسان كان الحمل لغواً وبلا فائدة إذ هو حمل للشيء على نفسه.

(مسألة) (والوحدة) على زعم جماعة ليست بعدد لعدم وجود خواصه فيه من الجذر والكسر وكونه نصف مجموع حاشيته وتحصيل عدد جديد من الضرب فيه والتقسيم عليه وغير ذلك، وفيه تأمل ظاهر. وكيف كان فهي (مبدأ العدد المتقوم بها لا غير) فالعشرة مركبة من عشر مرات واحد، والستة من ست مرات واحد وهكذا، وليست العشرة مركبة من خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة وهكذا. وذلك لأنه غير منساق إلى الذهن أولاً، ومستلزم للدور اللغوي أي تحليل الخمسة إلى خمس مرات واحد وهكذا ثانياً، والبحث اعتباري لا عقلي.

(مسألة) في مراتب العدد (وإذا أضيف إليها) أي إلى الوحدة (مثلها) أي وحدة أخرى (حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد) لأن



ثم يحصل أنواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي أنواع العدد وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه

له مزايا خاصة كاشتماله على الكسر وحصول المجذور من ضربه في نفسه إلى غير ذلك (ثم يحصل أنواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد) فلو زيد على الاثنين واحد صار ثلاثة، ثم على الثلاثة واحد صار أربعة وهكذا. وهذه الأنواع (مختلفة الحقائق) لأن بعضها ذو جذر وكسر كالأربعة، وبعضها بلا جذر وكسر كالأحد عشر، وبعضها ذو جذر لا كسر كالمائة والواحد والعشرين، وبعضها بالعكس كالاثنين إلى غير ذلك من الخواص واللوازم وهذه المراتب (هي أنواع العدد) ولا يعقل وجود جميعها في الخارج لأنها غير متناهية ووجوده محال ولا في الذهن لانقطاعها بانقطاع الذهن.

(مسألة) في أن أنواع العدد أمور اعتبارية ليست بثابتة في الأعيان (وكل واحد منها) أي من أنواع العدد (أمر اعتباري يحكم به) أي بذلك النوع من العدد (العقل على الحقائق) الخارجية أو الاعتبارية (إذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماماً بحسبه) أي بحسب ذلك النوع. مثلاً: إذا انضم فرد من الإنسان إلى فرد آخر انضاماً في العقل ـ إذ الانضمام في الخارج غير معتبر ولذا قد انضم زيداً إلى عمرو فنقول إنهما اثنان وإن كان بينهما في الخارج غاية البعد وكان بين زيد وبين بكر غاية القرب ـ حصل هذا النوع من العدد وهو الاثنان. وإنما قال: (انضماماً بحسبه) إذ قد ينضم ولكن لا بالنظر إلى العدد بل بالنظر إلى أمر اعتباري آخر. وإنما حكم بكونها من الأمور الاعتبارية إذ ليس في الخارج عدد موجود مقابل المعروض وإلا



والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار، وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل، وتضاف إلى موضوعها.

لزم التسلسل.

(مسألة) (والوحدة قد تعرض لذاتها) فيقال وحدة واحدة (و) قد تعرض لـ (مقابلها) أي الكثرة فيقال كثرة واحدة، كما يقال عشرة واحدة. (و) إن قلت: إذا عرضت الوحدة على ذاتها أو على الكثرة لزم التسلسل لأنه كما يكون للوحدة المعروضة وحدة كذلك تكون للوحدة العارضة وحدة وهكذا. قلت: لما كانت الوحدة من الأمور الاعتبارية (تنقطع بانقطاع الاعتبار) فلا يتسلسل.

(مسألة) في امتياز الوحدات بعضها عن بعض (وقد يعرض لها) أي للوحدة (شركة) فإن وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة كما أن بياض زيد يشارك بياض عمرو في البياضية المطلقة (فتخصص) أي تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد (بالمشهوري) أي بمضاف إليه الوحدة فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو بإضافة الأولى إلى زيد والثانية إلى عمرو، وزيد وعمرو مضافان مشهوريان والمضاف الحقيقي هو نفس الإضافة كما أن الأبيض الحقيقي هو نفس البياض. وسيأتي البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى (وكذا المقابل) للوحدة أي الكثرة فإن كثرة هذا الجند مشاركة لكثرة ذاك الجند في أصل الكثرة، وامتياز الأولى عن الثانية بإضافة الأولى إلى هذا الجند والثانية إلى ذاك الجند.

(مسألة) (وتضاف) الوحدة (إلى موضوعها) الذي أضيفت



باعتبارين وإلى مقابلها بثالث وكذا المقابل، ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل

الوحدة إليها (باعتبارين): أحدهما من حيث إنها مضافة إليه، وثانيهما من حيث إنها حالّة فيه (و) تضاف الوحدة (إلى مقابلها) أي الكثرة (بثالث) أي باعتبار ثالث وهو اعتبار المقابلة بينهما، فتحقق للوحدة إضافات ثلاثة اثنتان بالنظر إلى موضوعها وواحدة بالنظر إلى الكثرة، فوحدة زيد مثلاً (١) مضافة إلى زيد و(٢) حالّة فيه و(٣) مقابلة للكثرة (وكذا المقابل) أي أن الكثرة لها إضافات ثلاثة اثنتان بالنظر إلى موضوعها وواحدة بالنظر إلى الوحدة.

(مسألة) في البحث عن التقابل (ويعرض له) أي لمقابل الوحدة وهو الكثرة (ما يستحيل عروضه لها) أي للوحدة (من التقابل) بيان ما، وذلك لأن التقابل إنما يعرض للكثير ولا يعرض للواحد فإن الواحد لا تعدد فيه حتى يكون فيه التقابل.

ثم إن معرفة التقابل تتضح بنقل ما ذكره القوشجي بما لفظه: قال الحكماء: الاثنان إن كانا متشاركين في تمام المهية فهما متماثلان وإلا فمتخالفان، والمتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف المثلان وإن امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما، ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين، ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان إذا أمكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي. وأما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد إلا أنه قد



المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب وهو راجع إلى القول والعقد، والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان، ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية، وتقابل التضايف.

يقال ـ ولو على سبيل المجاز ـ اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وإن كانا في وقتين، فصرح بوحدته دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع ـ انتهى.

ثم وصف المصنف (ره) قوله: (التقابل) بقوله: (المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب وهو راجع إلى القول والعقد، والعدم والملكة وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية، وتقابل التضايف) والمشهور في تقسيم المتقابلين إلى هذه الأقسام الأربعة أن المتقابلين إما وجوديان أو لا، والأول على نوعين: نوع يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان كالأبوة والبنوة فإن تعقل أحدهما يتوقف على تعقل الآخر، ونوع لا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر فهما المتضادان، ثم المتضادان إن اعتبر غاية الخلاف والبعد بينهما كالسواد والبياض سمّياً بالحقيقيَين وإن لم يعتبر غاية الخلاف كالسواد والحمرة سمّياً بالمشهورين ـ ومن المعلوم أن المشهوري أعم من الحقيقي ـ وعلى الثاني فلابد أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ـ إذ لا تقابل بين أمرين عدميين ـ وهذا على قسمين قسم يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة. ثم إن ذلك المحل الذي لا ملكة فيه فعلاً إما أن يعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه في وقت اتصافه بالأمر العدمي كالالتحاء والكوسجية، فإنها عدم اللحية عمن من




شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً ولذا لا يقال للصبي والمرأة كوسج، ويسمى العدم والملكة حينئذ بالمشهورين، وإما أن لا يعتبر قبوله للملكة بحسب شخصه بل بحسب نوعه أو جنسه كعدم اللحية للمرأة أو الحمار فإن نوع المرأة وجنس الحمار قابل للحية، ويسمى حينئذ بالحقيقيين ـ ومن المعلوم أن الحقيقي أعم من المشهوري ـ وقسم لا يعتبر في العدمي محل قابل فهما السلب وإيجاب فإن لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كزيد ولا زيد، وإلا فمركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس، وبهذا تبين أن المتقابلين بالعدم والملكة يمتازان عن المتقابلين بالسلب والإيجاب باعتبار النسبة إلى المحل القابل فإن كان هناك نسبة إليه كان عدماً وملكة وإلا كان سلباً وإيجاباً، وهذا معنى قوله: وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما. ومعنى قوله: (ويتعاكس) الخ أن المشهوري من المتضادين أعم من الحقيقي بعكس العدم والملكة فالحقيقي أعم من المشهوري.

(مسألة) في أن التضايف أعم من التقابل وأخص منه باعتبارين (ويندرج) تحته) أي تحت التضايف (الجنس) فاعل يندرج والمراد بالجنس: التقابل، لأنه جنس للتضايف وغيره (باعتبار عارض) فإن مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضايف إذ لا يتصور أحد الشيئين مقابلاً للآخر إلا عند تصور الآخر مقابلاً له، كما لا يتصور الأبوة إلا عند تصور البنوة، وأما من حيث المصداق فالتضايف أخص إذ هو مختص بمثل الأب والإبن ونحوهما، والتقابل يشمل الأبيض والأسود والعمى والبصر وغيرهما. والحاصل أن التضايف أعم مفهوماً والتقابل أعم مصداقاً ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر اندراج أفراد ذلك المفهوم أيضاً تحته.



ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب، ويقال للأول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية. هذا في القضايا الشخصية أما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف.

(مسألة) في أن التقابل كلي مشكك (ومقوليته) أي التقابل (عليها) أي على أفراده الأربعة (بالتشكيك) لا بالتواطي (وأشدها) أي أشد الأقسام الأربعة (فيه) أي في التقابل (السلب) والإيجاب فزيد مثلاً مضائف لابنه عمرو، وضد لخالد، وإيجاب لـ (لا زيد) ومن المعلوم أن (لا زيد) يشمل خالد وغيره فهو أشد من خالد في التقابل مع زيد، وكذلك من المضائف إذ المضائف أحد أفراد السلب، وكذلك من عدم الملكة ـ لو فرض ـ إذ عدم الملكة عبارة عن عدم شيء عن محل قابل، والسلب عدم مطلق يشمل المحل القابل وغيره.

(مسألة) في التناقض (ويقال للأول) أي التقابل بين السلب والإيجاب (تناقض) سواء كان بين المفردات كزيد ولا زيد أم بين الجمل كزيد قائم وزيد ليس بقائم (ويتحقق) التناقض (في القضايا بشرائط ثمانية) ذكرها المنطقيون وغيرهم جمعها الشاعر بقوله:

در تناقض هشت وحدت شرط دان*وحدت موضوع ومحمول ومكان**

وحدت شرط واضافه جزء وكل*قوه وفعل است در آخر زمان**

ووضوح ذلك يستغني عن البيان.

(هذا في القضايا الشخصية) التي كانت موضوعاتها شخصاً كزيد ونحوه (أما المحصورة) التي هي الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية (فيشترط) فيها شرط (تاسع وهو الاختلاف)

فيها في الكم فإن الكليتين كاذبتان والجزئيتين صادقتان. وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سمّيت

بين القضيتين (فيها) إلى في المحصورة (في الكم) أي الكلية والجزئية فالموجبة الكلية نقيض للسالبة الجزئية وبالعكس والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية (فإن الكليتين كاذبتان) نحو (كل حيوان إنسان) و(لا شيء من الحيوان بإنسان) (والجزئيتين صادقتان) نحو (بعض الحيوان إنسان) و(بعض الحيوان ليس بإنسان) وحيث إن القضايا التي تبتني عليها المسائل العقلية، يلزم أن تكون مطردة لم يعتبروا الكليتين وإن خالفتا صدقاً وكذباً نحو (كل إنسان حيوان) و(لا شيء من الإنسان بحيوان) وكذلك الجزئيتين نحو (بعض الإنسان حيوان) و(بعض الإنسان ليس بحيوان) نعم في المورد الذي اجتمعت الشرائط المعتبرة في ابتناء المسألة لا محيص عن الالتزام به حتى للحكيم كما لا يخفى ـ فتأمل.

(وفي الموجهات) التي هي عبارة عن القضية المبين فيها كيفية القضية من الضرورة والدوام والإمكان والإطلاق وغيرها، يشترط شرط (عاشر وهو الاختلاف في الجهة أيضاً بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً ولا كذباً) بأن يكون بين القضيتين الحقيقية لأنه قد يصدقان مع الاتفاق في الجهة نحو (كل إنسان كاتب بالإمكان العام) و(بعض الإنسان ليس بكاتب بالإمكان العام)، وقد يكذبان نحو (بعض الإنسان كاتب بالضرورة) و(لا شيء من الإنسان بكاتب بالضرورة). وتفصيل نقائض القضايا موكول إلى المنطق.

(مسألة) في العدول والتحصيل (وإذا قيد العدم بالملكة) ثم جعل محمولاً (في القضايا) كما لو قال: (زيد لا بصير) (سميت) القضية



معدولـة، وهـي تقـابل الوجوديـة صدقاً لا كذبـاً لإمكـان عدم الموضـوع فيصـدق مقابلاهمـا، وقـد يسـتلزم الموضوع أحد الضدين بعينه وقد لا يستلزم شيئاً منهما عند

(معدولـة)، وإنمـا سميت معدولة لأن حرف السلب الذي كان من شأنه سلب النسبة عدل عن الموضوع له الأصلي وسلب المحمول. ثم لا يخفـى أن هذا قسم من المعدولـة وإلا فالمعدولـة أعم من معدولـة الموضـوع ومعدولة المحمول، وكذا أعم مما كان المحل مستعداً للملكة كالمثال أم غير مستعد له نحو (الجبل لا متحرك). ثم إن مقـابل المعدولـة المحصلة وهي التي لم يقلب موضوعها أو محمولها وإن كانت سالبة فنحو (زيد ليس بقـائم) سـالبة محصـلة كمـا أن الــ (لا حـي لا عـالم) موجـبة معدولـة (وهـي) أي المعدولـة (تقـابل) القضـية (الوجودية) أي الموجبة المحصلة (صدقاً) فلا يجتمعان في الصدق لاستحالة اجتماع (زيد قائم) و(لا قائم) (لا كذباً) فيمكن ارتفاعهمـا (لإمكـان عدم الموضـوع) فإنـه لـو لـم يكـن زيد موجوداً لم يصدق عليه (قائم) ولا (لا قـائم) لأنـه لـيس بشـيء حتـى يحمـل علـيه أحدهمـا (فيصدق) حين عدم الموضوع (مقابلاهما) أي مقابل (زيد قائم) و(زيد لا قائم) وهما (زيد ليس بكاتب) و(زيد ليس بلا كاتب). ولا يتوهم أن (زيد ليس بلا كاتب) موجبة لأن النفي في النفي إثبات لأن السلب من باب عدم الموضوع يعني انه ليس بشيء حتى يحمل عليه لا كاتب.

(مسألة) في حكم من أحكام التضاد (وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينـه) كالقار المستلزم للسواد فلا يقبل البياض الذي هو ضد السواد (أو لا بعينـه) كالجسم المستلزم للحركة أو السكون (وقد لا يستلزم شيئاً منـهما) فيمكن اتصافه بأحدهما ويمكن عدم اتصافه بشيء منهما، وذلك (عند



الخلو والاتصاف بالوسط. ولا يعقل للواحد ضدان. وهو منفي عن الأجناس ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد.

الخلو) منهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض (و) عند (الاتصاف بالوسط) كما لو كان لون الجسم بين السواد والبياض.

(مسألة) (ولا يعقل للواحد ضدان) قال القوشجي: لأن الأضداد وإن تكثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها - انتهى. نعم يتصور أن يكون للواحد ضدان من جهتين كالأبيض الحار فإنه ضد للبارد وللأسود.

(مسألة) (وهو) أي التضاد (منفي عن الأجناس) فلا تضاد بين الأجناس والدليل عليه الاستقراء - كذا قيل وفيه نظر. (ومشروطة في الأنواع باتحاد الجنس) بأن يكون المتضادان نوعين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب.

(و) إن قلت: إن الضدين مشتملان على جنس وفصل، والجنس لا يقع فيه التضاد لأنه واحد فيهما، والفصل لا يقع به التضاد لانهما لا يندرجان تحت جنس واحد، إذ لو كان الفصلان مندرجين تحت جنس - واحد لم يفصل أحد النوعين عن الآخر - لاشتراكهما في الجنس والفصل - فلا تضاد بين النوعين المندرجين تحت جنس قريب أيضاً وذلك موجب لارتفاع التضاد من أصله. قلت: (جعل الجنس والفصل واحد) فالفصل والجنس واحد في الأعيان وليس كل منهما منفرداً إلا أمراً اعتبارياً ذهنياً، فالتضاد بالحقيقة عارض للأنواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار.



(الفصل الثالث في العلة والمعلول) وكل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو بالانضمام فإنه علة لذلك الأمر ومعلول له، وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول.

(الفصل الثالث في العلة والمعلول) وفيه مسائل:

(مسألة) في تعريف العلة والمعلول وأقسام العلة (وكل شيء يصدر عنه أمر إما بالاستقلال) كصدور الاحراق عن النار باستقلالها (أو بالانضمام) كصدور قطع الصفراء عن السكر بانضمام الخل، (فإنه) أي المصدور عنه (علة لذلك الأمر و) ذلك الأمر (معلول له) وتسمى العلة في القسم الأول تامة، وفي القسم الثاني ناقصة. ولا يخفى أن هذا تعريف للعلة الفاعلية ولذا كان قوله: (وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية) من قبيل الاستخدام. وكيف كان فالعلة وهي ما يحتاج إليه أمر في وجوده على قسمين: (الأول) أن يكون جزءاً من المعلول، فإن كان يحصل به الشيء بالفعل سمي صورة كصورة السرير، وإن كان يحصل به الشيء بالقوة سمي مادة كأعواد السرير. (الثاني) أن يكون خارجاً عن المعلول، فإن كان مؤثراً فيه سمي فاعلاً كالنجار الفاعل للسرير، وإن كان يقف التأثير عليه سمي غاية كالجلوس المقصود من صنع السرير.

(مسألة) في أحكام الفاعل (فالفاعل مبدأ التأثير) فإن الأثر يصدر منه لا من الغاية والمادة والصورة (وعند وجوده بجميع جهات التأثير) أي مستجمعاً للشرائط (يجب وجود المعلول) وإلا فإن لم يوجد المعلول حين وجود العلة التامة فإما أن لا يوجد أصلاً فهو خلف لأن المفروض أنه علة

ولا يجب مقارنة العدم، ولا يجوز بقاء المعلول وإن جاز في المعد، ومع وحدته يتحد المعلول.

وإما أن يوجد في وقت آخر وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح إذ وجود المعلول في ذلك الزمان دون ما قبله وما بعده لا أولوية له لفرض استجماع العلة للشرائط قبله وبعده.

(مسألة) (ولا يجب مقارنة العدم) أي لا يجب أن تكون العلة التامة مقارنة لعدم المعلول، لما تقدم من أن الفاعل بالجبر يقترن به المعلول فلا تسبق العلة معلولها فيستند القديم إلى المؤثر الموجب، وكأنه إلزام على مَن جمع بين القول بأن علة العالم موجبة وبين القول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول. وعلى كل حال فالكلام في العلة الموجبة وأما المختارة فيجب فيها مقارنة العدم كما لا يخفى.

(مسألة) (ولا يجوز بقاء المعلول) بدون العلة، إذ علة الحاجة هي الإمكان والمعلول بعد الوجود ممكن فيحتاج إلى العلة.

(وإن) قلت: فانّا نرى أن البنّاء يموت والبناء باقٍ فكيف تبقى المعلول مع ذهاب العلة؟ قلت: البناء معد وإنما المفيض للصورة هو الله سبحانه و(جاز) بقاء المعلول مع ذهاب العلة (في المعد) بمعنى أن تبقى الصورة المفاضة من الله تعالى بعد عدم المعد وإلا فالمعد ليس علة للصورة حقيقة ـ فتأمل.

(مسألة) في أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. الفاعل إن كان مختاراً أمكن تعدد معلوله مع وحدة العلة (و) أما إن كان مجبوراً فـ (مع وحدته يتحد المعلول) قال العلامة (ره): وإن كان موجباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد، وأقوى حججهم أن نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر وإن كانت النسبتان جزئية كان مركباً وإلا

ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات، وهذا الحكم ينعكس على نفسه

تسلسل(١)، وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل، وإن كانت من الأمور الاعتبارية استحالت هذه القسمة ـ انتهى. أقول: وما ذكره العلامة (ره) هو الصحيح كما لا يخفى على من راجع المفصلات.

ثم إنه قد أشكل المتكلمون على الحكماء الذاهبين إلى أن علة العالم موجبة بأنه لو كانت العلة موجبة والواحد لا يصدر منه إلا الواحد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة إما علة أو معلولاً وذلك باطل بالضرورة، فالقول بأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أو القول بكون فاعل العالم موجباً باطل. وقد أشار المصنف (ره) إلى ضعف هذا الإلزام بقوله: (ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات) بأن يصدر من مبدئ العالم شيء واحد هو المعلول الأول ولهذا المعلول كثرة غير حقيقية، لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب، وهو يعقل ذاته ويعقل كثرته... إلى غير ذلك من جهات الكثرة الاعتبارية فيصدر عنه باعتبار كل جهة معلول. هذا ولا يخفى أن هذه الجهات إن أوجبت كثرة المعلول الأول فكيف صدرت الكثير عن واحد، وإن لم توجب كثرتها بل بقى على وحدته فكيف صدر منه كثير.

(مسألة) في أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد (وهذا الحكم ينعكس على نفسه) فمع وحدة المعلول يتحد العلة فلا يجتمع على المعلول الواحد علتان كما أنه لا يصدر معلولان عن علة واحدة، لأنه إن أوجده بتمامه أحدهما لم

---

١ ـ لأن المصدرية لمعلولين إما داخل أو خارج فإن كان داخلاً لزم تركب الواحد وهذا خلف، وإن كان خارجاً كان مصدر المصدرية إما داخلاً أو خارجاً وعلى الأول خلف وعلى الثاني تسلسل. (المؤلف).

وفـي الوحدة النوعية لا عكس. والنسبتان مـن ثواني المعقولات، وبينـهما مقابلة التضايف، وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين ولا يتعاكسان فيهما.

يكن الآخر علة وإن لم يوجده أصلاً لم يكن هو علة وإن أوجد بعضه كان جزء علة لا تمام علة. هذا تمام الكلام فـي الواحد بالشخص (وفي الوحدة النوعية لا عكس) فإذا كان المعلول واحداً بالنوع أمكن أن لا يكون العلة كذلك.

والحاصل النوع لا يمكن أن يكون علة لواحد ويمكن أن يكون معلولاً لواحد بمعنى أن يقع بعض أفراد النوع الواحد بعلة وبعض أفراده الأخر بعلة أخرى، فيكون المحتاج إلى كل منهما مغايراً للمحتاج إلى الأخرى. مثلاً: الشمس والنار والحركة كلها علة للحرارة فهي مع وحدتها بالنوع صارت معلولة لأشياء ليست واحدة بالنوع.

(مسألة) في أن وصفي العلية والمعلولية من الأمور الاعتبارية (والنسبتان) أي العلية والمعلولية (من ثواني المعقولات) فليستا من الأمور الخارجية وإلا لزم التسلسل، ولذا ليس في الخارج ما هو عليه فقط أو معلولية فقط.

(مسألة) (وبينهما مقابلة التضايف) فلا يمكن أن تعقل العلية إلا مع تعقل المعلولية وبالعكس. (وقد يجتمعان في الشيء الواحد) فيكون علة ومعلولاً ولكن (بالنسبة إلى أمرين) كزيد الذي هو علة لابنه عمرو ومعلول لأبيه خالد ـ مثلاً ـ (ولا يتعاكسان) الضمير يرجع إلى الأمرين (فيهما) أي في العلية والمعلولية، فلا يمكن أن تكون العلة كخالد في المثال معلولة لمعلولها كعمرو في المثال وإلا لزم الدور المحال.



ولا يتراقا معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة، لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف، وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها.

(مسألة) في إبطال التسلسل (ولا يتراقا معروضاهما) أي معروض العلية والمعلولية (في سلسلة واحدة إلى غير النهاية) بأن توجد علل ومعلولات مترتبة كأن يكون زيد معلولاً لعمرو وعمرو لخالد وخالد لبكر وهكذا إلى غير النهاية. والدليل على بطلان التسلسل وجوه:

(الأول) - (لأن كل واحد منها) أي من تلك السلسلة (ممتنع الحصول بدون علة واجبة) لأنه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلّته إما واجب بالغير وإما واجب بالذات (لكن الواجب بالغير ممتنع) الحصول (أيضاً) لكونه ممكناً فيحتاج هو إلى علة أخرى (فيجب وجود علة واجبة لذاتها) لا علة واجبة بالوجوب الغيري (هي) أي تلك العلة الواجبة (طرف) السلسلة فتنتهي الممكنات إليها.

(الثاني) - برهان التطبيق (و) ذلك (للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية و) جملة (أخرى لم يفصل منها). وتقريره: أن نفرض سلسلة العلل جملة وسلسلة المعاليل جملة أخرى ثم نقطع بعض جملة العلل ونطبق جملة العلل الباقية على جملة المعاليل، فإن تساوى السلسلتان لزم تساوي الزائد والناقص وهو محال، وإن لم تتساويا فاللازم أن يكون الطرفان الآخران غير ما بأيدينا غير متساويين - إذ ما بأيدينا متساوي فرضاً - وحينئذ يلزم انتهاء الناقص ومنه يلزم انتهاء الزائد - لأنه أزيد من الناقص



ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق، ولأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة، وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة

بالمقدار الذي قطعنا منه.

(الثالث) ـ (ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق) وذلك لأن كل واحد من الأفراد المتسلسلة علة باعتبار ما بعده معلول باعتبار ما قبله، فقد تطابقت النسبتان حقيقة ـ بلا احتياج إلى الفرض ـ لكن المفروض أن سلسلة العلل سابقة لأنها من طرف الفرق زائدة بواحدة وفي هذه الزيادة انقطاع للسلسلتين، لأن غير المتناهي لا آخر له حتى يتصور فيه الزيادة والنقصان، فزيادة العلل على المعلول موجب لتناهيهما.

(الرابع) ـ (ولأن) المجموع ممكن فيحتاج إلى العلة فـ (المؤثر في المجموع إن كان) نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال، وإن كان أمراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب، وإن كان (بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة، وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به) أي بالجزء (وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة). وتقريره: أن



ويتكافأ النسبتان في طرفي النقيض، والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما.

هذه السلسلة لا يمكن أن يؤثر فيها جزؤها لأمور: (الأول) لزوم تأثير الشيء في نفسه وفي علله وهو محال. (الثاني) أن المجموع له علة تامة والجزء ليس علة تامة إذ الجزء لا يجب بوجوده وجود الكل كما هو بديهي. (الثالث) أن الجزء يحتاج إلى ما لا يتناهى من علله والمعلول لا يمكن أن يؤثر في علة واحدة فكيف بعلل متعددة ـ فتأمل.

(ويتكافأ النسبتان) أي نسبة العلية ونسبة المعلولية (في طرفي النقيض) أي طرفي الوجود والعدم، فكلما تحقق معروض العلة تحقق معروض المعلول وكلما تحقق معروض المعلول تحقق معروض العلة ـ هذا في طرف الوجود. وكذا كلما تحقق عدم العلة تحقق عدم المعلول وكلما تحقق عدم المعلول تحقق عدم العلة ـ هذا في طرف العدم. مثلاً: كلما تحققت النار تحقق الإحراق وكلما تحقق الإحراق تحققت النار، وكلما تحقق عدم النار تحقق عدم الإحراق وكلما تحقق عدم الإحراق تحقق عدم النار، وهذا في كمال الوضوح لا يحتاج إلى البرهان.

(والقبول والفعل) أي القابلية والفاعلية (متنافيان) فلا يمكن أن يكون أمر واحد بالنسبة إلى شيء واحد قابلاً وفاعلاً (مع اتحاد النسبة) أي نسبة القبول والفعل، وذلك (لتنافي لازميهما) أي لازم القبول ينافي لازم الفعل وحيث لا يجتمع اللازمان لا يجتمع الملزومان بداهة. مثلاً: لا يعقل أن يكون الجسم علة وفاعلاً للبياض ومحلاً وقابلاً له، وذلك لأن كون البياض معلولاً لازمه أنه يجب حين وجود الجسم ـ لأنه كلما تحقق العلة تحقق المعلول، وكون البياض مقبولاً لازمه انه يمكن وجود البياض حين وجود



ويجب المخالفة بين العلة والمعلول إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة وإلا فلا، ولا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب.

الجسم - لأنه ليس كلما تحقق المحل القابل يجب تحقق المقبول، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الجسم فاعلاً للبياض وقابلاً له. نعم مع اختلاف النسبتين لا مانع منه كأن يكون الجسم علة للبياض وقابلاً للسواد.

(مسألة) (ويجب المخالفة بين العلة والمعلول) بأن تكون مهية المعلول مخالفة لمهية العلة أي غير مماثلة لها لكن المخالفة إنما تكون (إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلة) كاحتياج الحرارة لذاتها إلى النار، فإن مهية النار تخالف مهية الإحراق. وإنما وجبت المخالفة لأنه لولاها لزم احتياج الشيء إلى نفسه. مثلاً: لو كانت مهية الإحراق ومهية النار واحدة لزم احتياج المهية إلى نفسها وهو مستحيل (وإلا) يكن المعلول محتاجاً إلى العلة لذاتها بل احتاج إليها في تشخصها لا في نوعه ومهيته (فلا) يلزم المخالفة بل جازت الموافقة، كاحتياج إحدى النارين إلى الأخرى في وجودها فإن مهية النار المعلولة لا تحتاج إلى النار التي هي علة بل هذا الشخص من النار محتاج إلى ما سبقه في الزمان، كما يجوز أن يختلفا أيضاً كاحتياج هذا الفرد من الإحراق إلى النار.

(مسألة) (ولا يجب صدق إحدى النسبتين) نسبة العلية ونسبة المعلولية (على المصاحب) لأحدهما فمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول. مثلاً: حمرة النار المصاحبة لها ليست علة للإحراق وكذا لو كان التلازم بين الإحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب. أقول: هذا الحكم في طرف العلة تام بل يمتنع أن يكون مصاحب العلة علة لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، وأما في طرف المعلول فلو كان المراد بمصاحب المعلول ما يصاحبه اتفاقاً فالأمر



وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منهما لم يتناه الأشخاص، ولاستغنائه عنه بغيره، ولعدم تقدمه ولتكافئهما

كذلك إذ لا مانع من وجود علتين مستقلتين لمعلولين بينهما التلازم والتصاحب ولو كان المراد به ما يلزمه دائماً فمصاحب المعلول بهذا المعنى معلول. مثلاً: لو كانت زوجية الأربعة مصاحبة لها فعلّة الأربعة علّة للزوجية ـ فتأمل.

(مسألة) (وليس الشخص من العنصريات) كأفراد النار مثلاً (علة ذاتية لشخص آخر منها) وإن أمكن أن يكون علة وجودية، (وإلا) فلو كان الشخص علة ذاتية لزم محاذير:

الأول ـ إنه (لم يتناه الأشخاص) إذ لو فرض أن كل فرد من أفراد النار علة ذاتية لفرد آخر فإذا وجِدَ فرد وجد علة فرد آخر فإذا وجد الثاني وجد الثالث وهكذا، فيلزم عدم تناهي الأفراد وهو محال بديهة.

(و) الثاني ـ ما أشار إليه بقوله: (لاستغنائه) أي هذا الفرد المعلول (عنه) أي عن هذا الفرد العلة (بغيره) من سائر الأفراد إذ ليس شخص ما من أشخاص النار أولى بأن يكون علة لشخص آخر من بقية أشخاص النوع، وإذا لم تكن أولوية فيستغني هذا المعلول عن هذا لعدم الأولوية وعن ذاك لعدم الأولية فيكون مستغنياً عنهما وهو خلف. وعلى هذا فيكون الفرد معداً لوجود فرد آخر لا علّة ذاتية له ـ فتأمل.

(و) الثالث ـ (لعدم تقدمه) إذ الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها. نعم يتقدم بالوجود والمعيار في العلة التقدم الذاتي، أما عدم التقدم الذاتي فلإمكان اجتماعهما ذاتاً، وأما لزوم كون العلة متقدمة ذاتاً فلأنه لولا التقدم لا يعقل التأثير.

(و) الرابع ـ (لتكافئهما) أي الشخصين اللذين أحدهما علة



ولبقاء أحدهما مع عدم صاحبه، والفعل منا يفتقر إلى تصور جزئي ليتشخص به الفعل ثم شوق ثم إرادة

والآخر معلول. بيانه بلفظ القوشجي: أن الشخص من العناصر تكافي شخصاً آخر في أن أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون أحدهما علة للآخر - انتهى. لبداهة أن العلة يلزم أن تكون متقدمة في الرتبة.

(و) (الخامس) - (لبقاء أحدهما مع عدم صاحبه) فإنه لو وجدت نار شخصية من نار أخرى نرى بالوجدان انه قد يبقى المعلول ويعدم العلة وقد تبقى العلة ويعدم المعلول ولو كانت إحداهما علة للأخرى لم يعقل الإنفكاك بينهما إذ العلة التامة تساوق المعلول، فإن الحرارة المستندة إلى هذه النار الشخصية - مثلاً - يمتنع عدمها عند وجود النار ووجودها عند عدم النار كما لا يخفى.

(مسألة) (والفعل) الاختياري (منّا) بخلاف الفعل الاختياري من الله سبحانه ومن الحيوانات (يفتقر إلى) مبادئ أربعة:

الأول - المتصور لذلك الفعل على نحو الجزئية، كأن يتصور شرب هذا الماء لا الشرب الكلي، إذ تصور الكلي بالنسبة إلى جميع الأفراد متساوي فلا أولوية لوقوع بعضها دون بعض، ولذا قال: (تصور جزئي ليتشخَّص به الفعل). وفي بعض النسخ - (ليتخصَّص) مكان ليتشخص.

الثاني - (ثم شوق) نحو طلب ذلك الأمر المتصور، وهذا الشوق إنما ينبعث عن إدراك الملائمة أو المنافرة سواء طابق الإدراك للواقع أم لا، وقد يسمّى الشوق الحاصل من إدراك الملائم شهوة ومن إدراك المنافر غضباً.

الثالث - (ثم إرادة) وهي فعل النفس أي اختيارها.



ثم حركة من العضلات ليقع منّا الفعل، والحركة الاختيارية إلى مكان تتبع إرادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدّة لحصول تخيلات وإرادات أخرى فيتصل الإرادات في النفس والحركات

(ثم) الرابع - (حركة من العضلات) من اللسان واليد والرجل وغيرها (ليقع منا الفعل). وبعضهم عدّ المقدمات خمسة وزاد بعد التصور التصديق بالفائدة، وإنما أخرجنا فعل الله سبحانه والحيوانات لأن فعل الله يعلم فيه عدم هذه المقدمات وفعل الحيوانات يشك في وجودها فيه، ولكن ربما قيل بأن مراد المصنف (ره) من قوله: (منا) إلا نفس الحيوانية مطلقاً.

(مسألة) (والحركة الاختيارية) لا الإضطرارية (إلى مكان تتبع إرادة بحسبها) أي بحسب تلك الحركة، فالحركة إلى رأس الفرسخ تتبع إرادة الحركة إلى الفرسخ والحركة إلى رأس الميل تتبع إرادة الحركة إلى رأس الميل وهكذا. ثم إن هذه الحركة لكونها ذات امتداد انقسمت إلى جزئيات كل جزئي منها قدم مثلاً. (و) من المعلوم أن (جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية) فكل قدم من هذه الأقدام مسبوق بإرادة جزئية بحيث (يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك) الأقدام (المعدة لحصول تخيلات وإرادات أخرى) فالإرادة الجزئية لوضع القدم الأول علة لوضع هذا القدم وهذا القدم معد لحصول إرادة أخرى جزئية لوضع القدم الثاني وهكذا، فكل قدم معد لإرادة وكل إرادة جزئية علة لقدم (فيتصل الإرادات) الجزئية (في النفس والحركات)

في المسافة إلى آخرها، ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والتناهي وبحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص

الخارجية (في المسافة إلى آخرها) أي آخر المسافة. ومن الواضح أن هذا لا يختص بالحركة المشيئية بل التكلم والكتابة ونحوها كذلك، فإن مريد التكلم ساعة - مثلاً - له إرادة كلية وإرادات جزئية لكل لفظ لفظ، ومريد الكتابة صفحة له إرادة كلية وإرادات جزئية لكل حرف حرف.

(مسألة) (ويشترط في صدق التأثير) أي صدق كون الشيء علة (على المقارن) للمادة أعني الصور والأعراض المقارنة لها بخلاف تأثير المجرد. وقوله: (على المقارن) متعلق بالصدق أي يشترط في أن يصدق على المقارن للمادة انه مؤثر (الوضع) الخاص بينه وبين ما يؤثر فيه بأن يكون قابلاً للإشارة الحسية بأن هذا هنا وذاك هناك، وإنما خصصنا المؤثرية بالصورة والعرض لبداهة أن المادة بما هي مادة لا تؤثر فالمؤثر في النار ليس جسمها بل حرارتها، وخصصنا الاحتياج إلى الوضع بالمقارنات لوضوح أن المجرد كالباري سبحانه يؤثر في الأشياء بلا وضع بينه وبينها. والحاصل أن القوى الجسمانية المؤثرة إنما تؤثر فيما كان له وضع خاص بالنسبة إليها، فالنار تؤثر في ما كان ملاقياً لها والشمس تضيئ ما كان مقابلاً لها والله سبحانه يوجد الحرارة في الجسم بلا مقارنة لذاته سبحانه لذلك الشيء ويوجد الضوء بلا مقابلة.

(مسألة) (و) يستلزم التأثير (التناهي) أي أن تأثير القوى الجسمانية متناهية بخلاف المجرد فإنه لا تناهى في تأثيراته. وقوله: (والتناهي) عطف على الاستلزام المفهوم من قوله: (ويشترط). ثم إن التناهي إما (بحسب المدة) أي الزمان (و) إما بحسب (العدة) أي العدد (و) إما بحسب (الشدة) وهذه الثلاثة هي (التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص



على المؤثر) متعلق بيصدق.

إعلم أن عدم الملكة عبارة عن عدم خاص وسلب شيء عما من شأنه أن يتصف بالملكة. مثلاً: الأمرد ليس عبارة عن عدم اللحية عن كل شيء بل عدم اللحية عما من شأنه أن يكون ملتحياً، وكذا الأعمى والمجنون والأطرش ليست عدم البصر والعقل والسماع عن كل شيء بل عدمها عن الإنسان الذي من شأنه الاتصاف بالبصر والعقل والسمع، وعلى هذا فلا يصدق الأمرد والأعمى والمجنون والأطرش على الجدار وإن صدق عليه انه عديم اللحية والبصر والعقل والسمع. ومثل هذا اللامتناهي ـ الذي هو عدم للتناهي ـ فإنه لا يصدق على شيء إلا أن يكون من شأنه التناهي، فالمجرد ـ كالعقل بزعمهم ـ لا يصدق عليه انه اللامتناهي لأنه ليس قابلاً للتناهي. نعم التناهي واللاتناهي وصفان للكم حقيقة وللجسم ذي الكم عرضاً ومجازاً، ولذا قال المصنف (ره): (وعدمه الخاص) ـ إخراجاً للعدم المطلق، فالمجرد يصدق عليه انه غير متناهي ولا يصدق عليه اللاتناهي.

إذا عرفت هذا قلنا: إذا وصف المؤثر بالتناهي أو اللاتناهي كان الوصف باعتبار الآثار، وحيث إن آثار المؤثر على ثلاثة أقسام فالوصف بالتناهي واللاتناهي يقع في ثلاثة مواضع:

(الأول) أن يكون باعتبار المدة فما يكون زمانه أكثر يكون أقوى، فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهائه. مثلاً: لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الآخر نصف ساعة كان الأول أقوى، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم أحدهما إلى الأبد.

لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله

(الثاني) أن يكون باعتبار العدة فما يكون عدده أكثر يكون أقوى، فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالعدد وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء عدده. مثلاً: لو فرض راميان يرمي أحدهما سهماً ـ بحيث لا يقدر على أكثر ويرمي الثاني سهمين كان الثاني أقوى، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن رمي أحدهما عدداً غير محدود لا يدخل تحت العدد.

(الثالث) أن يكون باعتبار الشدة فما يكون أشد يكون أقوى، فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته في الشدة وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهاء شدته. مثلاً: لو فرض راميان يرمي أحدهما سهمه إلى دريئة خاصة فيقطع سهمه إلى وصوله إليها ساعة ويرمي الثاني أيضاً إلى تلك الدريئة فيقطع سهمه نصف ساعة كان الثاني أقوى، وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن قطع المسافة لا في زمان، وإلا فلو كان هذا القاطع في نصف ساعة غير متناهي بحسب الشدة لزم أن يكون القاطع في ربع ساعة ـ ولو فرضاً ـ أشد مما لا يتناهى في الشدة والأشدية مما لا يتناهى محال فالقاطع في نصف ساعة ليس غير متناهي وإنما أتينا بهذا التطويل روماً للوضوح. هذا تمام الكلام في تصوير ما يوصف بالتناهي وعدمه.

إذا عرفت ذلك قلنا: غير المتناهي في هذه القوى غير معقول (لأن) القوى الجسمانية إما أن تكون قسرية أو طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما: أما (القسري) فلأنه (يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله). لا يخفى أن اللاتناهي بحسب الشدة لما كان ظاهر البطلان لم يشتغل المصنف (ره) بالبرهان على بطلانه واشتغل ببطلان اللاتناهي بحسب المدة والعدة. ونحن نقرر البرهان على الامتناع في التأثير القسري بحسب الترتيب المتقدم في المتن فنقول:

أما استحالة اللاتناهي بحسب المدة فلأنه لا شك في أن التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور فكلما كان المقسور أكبر كان تحريك القاسر له أقل. مثلاً: لو رمى القاسر السهم الصغير كان ذهابه أسرع مما لو رمى السهم الكبير بنسبة الجسم، فلو فرض ذهاب الصغير في الهواء كل ساعة فرسخاً كان ذهاب الكبير ـ الذي هو ضعف الصغير ـ كل ساعة نصف فرسخ، وحينئذ فلو فرضنا تحريك الشخص جسماً كبيراً من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى بحيث يذهب إلى غير النهاية في الزمان ثم حرك ذلك الشخص جسماً صغيراً من ذلك المبدأ فلا شك انه يقطع أكثر، فإما أن نقول بتساويهما وهو خلف لفرض أن حركة الأصغر أكثر، أو نقول بتفاوتهما وإذ ليس التفاوت في المبدأ فاللازم أن يكون التفاوت في المنتهى فيلزم منه انتهاء حركة الأكبر وإذا انتهت حركة الأكبر انتهت حركة الأصغر لأنها أزيد بمقدار متناه.

وأما استحالة اللاتناهي بحسب العدة فلأنّا لو فرضنا شخصاً يرمي سهاماً صغاراً بعدد لا يتناهى ثم فرضنا ذلك الشخص يرمي سهاماً كباراً ـ كل سهم ضعف السهم الصغير ـ كان اللازم أن يكون عدد الكبار نصف عدد الصغار فلو كان كلاهما لا يتناهى في العدد لزم تساوي الزائد والناقص، فاللازم أن تكون الكبار متناهية وإذا كانت متناهية كانت الصغار كذلك لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه.

وأما استحالة اللاتناهي بحسب الشدة فلأنه لو رمى شخصان سهمين من مبدأ واحد إلى منتهي واحد كان أشدهما هو الذي زمانه أقل فمن يطوي المسافة نصف ساعة أشد مما يطويها ساعة، وحينئذ كان ما لا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان، وإلا فلو فرض وقوع ما لا يتناهى في الزمان ولو في عُشر دقيقة



والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

كان الواقع في نصف هذا الزمان أشد فيلزم أن أشديته مما لا يتناهى هذا خلف، وإذ استحال وقوع الشيء لا في زمان استحال اللاتناهي في الشدة. هذا تمام الكلام في استحالة اللاتناهي من القوة القسرية.

وأما صدور ما لا يتناهى من القوة الطبيعية فقد أشار إليه بقوله: (والطبيعي) من القوى كحركة الحجر الهابط بطبيعته إلى الأسفل فلا يعقل صدور ما لا يتناهى عنه مدة أو عدة أو شدة لأنه (يختلف باختلاف الفاعل) أي القوة الموجودة في الجسم (لتساوي الصغير والكبير في) أصل (القبول) للحركة وإنما الاختلاف باختلاف القوة (فإذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي) في المنتهى. بيان ذلك: أما في المدة فلأنه إذا فرض حركة الصغير - التي هي أبطأ - وحركة الكبير - التي هي أسرع - من مبدأ معين فإما أن نقول بعدم التناهي في الطرف الآخر ويلزم منه التساوي هذا خلف أو نقول بتناهي الصغير ويلزم منه تناهي الكبير لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه.

(تنبيه) الحركة القسرية والطبيعية تتعاكسان ففي القسري الأكبر أبطأ وفي الطبيعي الأصغر أبطأ، وأما في العدة فلأنه إذا تمكنت القوة الموجودة في الكل على تحريك أجزاء غير متناهي بحسب العدد فالقوة الموجودة في الجزء إن تمكنت على ذلك لزم تساوي الزائد والناقص وإن تمكنت على نصفه فهذا النصف إما متناهٍ أو غير متناهٍ فعلى الثاني يلزم تساوي الزائد والناقص وعلى الأول يلزم تناهِ الصغير والكبير حيث كان أكبر منه بقدر متناه لزم تناهيه لأن الزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه، وأما في الشدة فلنفس البرهان



المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي، وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال.

الذي تقدم في القسري منتهى الفرق أن اللاتناهي هنا يصدر عن قوة في الجسم وهناك يصدر عن قوة خارجية ـ على فرض اللاتناهي ـ فتأمل. ولا يخفى أن القوم ساقوا دليلَيْ تناهي المدة والعدة بنحو آخر غير ما ذكرناه فراجع.

(مسألة) في العلة المادية (المحل المتقوم بالحال) أي الذي قوامه بالحال كالهيولي الذي قوامه بالصورة (قابل له) وذلك بديهي أو الهيولي قابل للصورة والصورة مقبولة له (و) هذا الهيولي الذي يسمى قابلاً باعتبار حلول الصورة فيه يسمى (مادة للمركب) فباعتبار انه محل يسمى قابلاً وباعتبار كونه مركباً مع الصورة يسمى مادة. (و) لا يخفى أن الهيولي (قبوله) للصورة (ذاتي) له فهو بذاته قابل لا أن قبوله لها باعتبار عروض أمر غريب عنه، إذ لو كان قبوله للصورة بواسطة الغير لزم التسلسل. بيان ذلك: أن الهيولي إذا توقف قبوله للصورة على واسطة فتلك الواسطة إما هيولي أو صورة، والأول غير معقول والثاني إما أن يكون قبوله لهذه الصورة التي هي واسطة بذاته أم بغيره، والأول هو المطلوب، والثاني مستلزم للتسلسل لتوقفه على صورة ثالثة ثم رابعة وهكذا.

(و) إن قلت: ربما يكون قبول الهيولي للصورة بواسطة. مثلاً: قبول الماء للتبخير متوقف على الحرارة فتبين أن القبول لم يكن ذاتياً له وإلا لما احتاج إلى الواسطة. قلت: قبوله للصورة الهوائية أيضاً ذاتي له لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فإنه (قد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها) الهيولي (باعتبار) العرض (الحال) فيه، فإن قبول النطفة للصورة الإنسانية بعيد وقبول المضغة لها قريب وهكذا، فالقبول ثابت



وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد.

في كلا الحالين كما لا يخفى.

(مسالة) في العلة الصورية (وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله). قال القوشجي ما لفظه: قال الحكماء: لما ثبت ملازمة الهيولي والصورة وثبت أن كل ما كان كذلك فلابد أن يكون أحدهما علة للآخر فإما أن يكون الهيولي علة للصورة أو بالعكس، والأول باطل لأن المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، فبقي كون الصورة علة فلا يخلو إما أن تكون علة مستقلة وذلك باطل لأن الصورة والشكل يوجدان معاً والهيولي متقدمة على الشكل لأنه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها، فلم يبق إلا أن الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولي، وهذا معنى قوله: (جزء فاعل لمحله) - انتهى. ثم أشكل عليه بأمور لا مجال لذكرها.

والحاصل أن الصورة الحالّة في الهيولي لها اعتباران: (الأول) أن تلاحظ بقطع النظر عن التركيب بل هي وحدها مقابل الهيولي وحده وبهذا اللحاظ تسمى جزء فاعل لمحله، إذ المحل وهو الهيولي لفاعله جزآن فإن الفاعل في المادة - كما يقولون - هي المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة فالصورة المنشار والمبدأ كالنجار. (الثاني) أن تلاحظ في حال تركيبها مع الهيولي وبهذا الاعتبار تسمى صورة، وقوله: (وهو واحد) يعني أن الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحد. قال العلامة (ره): لأن الواحدة إن استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الأخرى، وإن لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد - انتهى. وإن كانت اثنتان مستقلتان لزم ما تقدم من بقاء المعلول بغير علة.



والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد، أما القوة الحيوانية المتحركّة فغايتها الوصول إلى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون.

(مسألة) في العلة الغائية (والغاية علة بماهيتها) أي بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجي (لعلية العلة الفاعلية) إذ الفاعل إنما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية سبب لفاعلية الفاعل (معلولة) هذه الغاية (في وجودها) الخارجي (للمعلول) إذ لا تحصل الغاية إلا إذا آثر الفاعل في إيجاد المعلول. مثلاً: الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أو لا وتصور الاستكنان ـ الذي هو الغاية من إيجاد البيت ـ سبب لفاعلية الفاعل إذ لولا هذا التصور لما أقدم الفاعل إلى إيجاد البيت، فإذا أوجد البيت حصل الاستكنان، ولذا يقال: (أول الفكر آخر العمل) (وهي) أي الغاية (ثابتة ماهية لكل) فاعل (قاصد) فإن من يفعل الفعل بالقصد والاختيار إنما يفعله لغاية وغرض.

ثم إن الحركة إما تصدر عن الحيوان أو عن غيره (أما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى) المقصود لا منتهى المسافة فقط (وهو) أي الوصول إلى المنتهى على أقسام لأنه (قد يكون غاية للشوقية أيضاً وقد لا يكون). بيانه: أن الحركات الإرادية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ أربع: (الأول) التخيل أو الفكر، والفرق بينهما هو أن التخيل عبارة عن ارتسام الصورة في الذهن بلا فكر وتصديق بالفائدة والفكر هو الارتسام مع التصديق. (الثاني) القوة الشوقية. (الثالث) الإجماع. (الرابع) القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو.



فإن لم يحصل فالحركة باطلة، وإلا فهو إما خير أو عادة أو قصد ضروري

إذا عرفت ذلك قلنا: إن غاية القوة الشوقية على قسمين: (الأول) الوصول إلى المنتهى فقط مثاله: أن الإنسان ربما يضجر عن المقام في بلده فيتخيل في نفسه صورة موضع آخر فيتحرك نحوه لرفع ضجره فإن غاية قوته الشوقية هو نفس الوصول إلى المنتهى. (الثاني) أن تكون غاية القوة الشوقية مغايرة للوصول إلى المنتهى كما لو تحرك الإنسان إلى مكان للقاء حبيبه فإن غاية القوة الشوقية هي لقاء الحبيب وهو مغاير للوصول إلى المنتهى كما لا يخفى. ثم إن هذا القسم ينقسم إلى قسمين: (الأول) أن لا يحصل غاية الشوقية. (الثاني) أن تحصل، وهذا على أربعة أقسام وبهذا انقسمت الحركة الحيوانية إلى ستة أقسام:

فالأول ـ هو ما يتحد الوصول إلى المنتهى وغاية القوة الشوقية كما تقدم.

الثاني ـ أن لا يتحدا (فإن لم يحصل) غاية القوة الشوقية بعد الوصول إلى المنتهى (فالحركة باطلة) لعدم حصول غايتها، وذلك كما لو تحرك إلى بلد كذا للقاء حبيبه فلم يجده.

الثالث ـ ما أشار إليه بقوله: (وإلا) يكن كذلك بأن حصلت الغاية الشوقية (فهو إما خير) إن كان المبدأ هو التفكر، كما لو ذهب للقاء الصديق فرآه، وينقسم هذا إلى معلوم ومظنون.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (أو عادة) إن كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فإن الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى اللحية يغاير غاية القوة الشوقية التي هي اللعب.

الخامس ـ ما أشار إليه بقوله: (أو قصد ضروري) إن كان المبدأ



أو عبث وجزاف. وأثبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات. والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة.

هو التخيل مع طبيعة كحركة المريض فإن الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مغايرة للوصول إلى المنتهى الذي هو كون جسمه أو بعض أعضائه في محل غير محله الأول.

السادس ـ ما أشار إليه بقوله: (أو عبث وجزاف) إن كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر إليه كمن يخط على الأرض عبثاً فإن غاية القوة الشوقية ـ وهي الخط على الأرض ـ تغاير الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى الأرض.

(وأثبتوا) أي الحكماء (للطبيعيات) وهي الأسباب التي يكون تأديتها إلى النتائج دائمياً أو أكثرياً، فإن السبب حينئذ يسمى سبباً ذاتياً والغاية غاية ذاتية (غايات). قال القوشجي: الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى إليه الفعل وإن لم يكن مقصوداً إذا كان بحيث لو كان الفاعل مختاراً لفعل ذلك الفعل لأجله ـ انتهى. ومثاله: أن الحبة من البر إذا رميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فإنها تنبت سنبلة وهذه على سبيل الدوام أو الأكثرية فيكون ذلك غاية طبيعية، (وكذا الاتفاقيات) وهي الأسباب التي يكون تأديتها إلى النتائج أقلياً أو مساوياً، فإن السبب يسمى حينئذ سبباً اتفاقياً والغاية غاية اتفاقية. ومثاله: ما لو رمى الحَبّ في أرض سبخة فأنبتت السنبل ـ اتفاقاً ـ.

(مسألة) في انقسامات العلل الأربع (والعلة مطلقاً) سواء كانت فاعلية أو غائية أو مادية أو صورية (قد تكون بسيطة)، فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية، والغائية كوصول كل منها إلى مكانها الطبيعي، والمادية



وقد تكون مركبة وأيضاً بالقوة أو بالفعل وكلية أو جزئية وذاتية أو عرضية

كهيولياتها والصورية كصورها، (وقد تكون مركبة) فالفاعلية كالسكنجبين لقطع الصفراء، والغائية كالشراء ولقاء الحبيب بالنسبة إلى الحركة، والمادية كالعناصر الأربعة بالنسبة إلى صور المركبات، والصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها المختلفة.

(وأيضاً) تنقسم العلل بتقسيم آخر إلى ما (بالقوة)، فالفاعلية كالخمر قبل شربها فإنها فاعل للإسكار بالقوة ـ لأنها إذا شربت أسكرت بالفعل والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله ـ فإنه غاية بالقوة لأنه إذا حصل اللقاء صار غاية بالفعل، والمادية كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية ـ فإنها ليست بالفعل مادة للإنسان إذ المادة بالفعل هي التي كانت لها صورة الشيء فعلاً، والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء. (أو بالفعل) فالفاعلية كالخمر بعد الشرب، والغائية كلقاء الحبيب بعد الحركة، والمادية كمادة الإنسان بعد أخذها للصورة الإنسانية، والصورية كصورة الماء بعد انقلاب الهواء ماءاً.

(و) أيضاً العلة إما (كلية أو جزئية) فالفاعلية كالبنّاء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص، والغائية كلقاء مطلق الحبيب والجزئية كلقاء هذا الحبيب الخاص، والمادية كالنطفة مطلقاً والجزئية كهذه النطفة المعنية، والصورية كصورة الماء مطلقاً والجزئية كصورة هذا الماء.

(و) أيضاً كل واحد من العلل إما (ذاتية) وهي أن يكون الشيء علة حقيقة لما هو معلول حقيقة وأمثلتها ما تقدم (أو عرضية) وهي أن يكون الشيء مقارناً للعلة فيسمى مقارن العلة علة، أو يكون الشيء مقارناً للمعلول فيسمى علة المعلول علة للمقارن. فالفاعلية كقولنا علة دخول الهواء ـ في

وعامة أو خاصة، وقريبة أو بعيدة، ومشتركة أو خاصة

الكوز ـ خروج الماء، فإن خروج الماء مقارن للعلة وإنما العلة اقتضاء الهواء لإملاء كل فارغ، والغائية كشراء المتاع المصادف للقاء الحبيب حيث كانت العلة للحركة هو اللقاء فإذا قيل كشراء المتاع غاية الحركة كانت غاية بالعرض، والمادية كما لو قيل مادة السرير هذا الخشب الأبيض فإن البياض مع المادة وليس هو بها، والصورية كما لو قيل صورة ذلك الخشب هذا السرير الأبيض فإن البياض مع الصورة وليس هو بها.

(و) أيضاً العلة إما (عامة أو خاصة) والفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعامة جنس العلة وبالخاصة نوعها، والمراد بالكلية نوع العلة وبالجزئية شخصها. فنتيجة هذين التقسيمين أن العلة إما جنس أو نوع أو شخص. وكيف كان فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبنّاء له، والغائية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كشراء المتاع، والمادية كالحيوانية لزيد والخاصة كالإنسانية له، والصورية كصورة المائع مطلقاً والخاصة كصورة الماء.

(و) أيضاً إما (قريبة أو بعيدة) فالعلة القريبة هي ما لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة ما لها واسطة، فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة إلى الضرب والبعيدة كالشوق إليه، والغائية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه، والمادية القريبة كالأعواد المنحوتة المركبة للسرير والبعيدة كالأعواد قبل النحت، والصورية القريبة كصورة السرير والبعيدة كصورة الأعواد قبل التركيب.

(و) أيضاً إما (مشتركة) بين هذا المعلول وغيره (أو خاصة) بهذا المعلول فالفاعلية المشتركة كنجار واحد لعشرة أبواب، والخاصة كنجار



والعدم للحادث من المبادئ العرضية، والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة، وافتقار الأثر إنما هو في أحد طرفيه وأسباب

صنع باباً فقط، والغائية المشتركة كرفع الحجر الكبير بالنسبة إلى أشخاص متعددة، والخاصة كرفع حجر بالنسبة إلى شخص واحد، والمادية المشتركة كخشب صنع منه سريران والخاصة كخشب يصنع منه سرير واحد والصورية المشتركة كما لو كان سريران متماثلين، والخاصة كما لو كان بهذا الشكل الخاص سرير واحد.

(والعدم للحادث من المبادئ العرضية) إذا قيل مبدأ زيد ـ مثلاً ـ عدمه، كان هذا القول بالعرض إذ العدم ليس مبدءاً بل العدم مقارن لما هو المبدأ أعني العلة فحيث كان عدم زيد مقارناً لمبدئه ـ أي علته ـ أطلق عليه المبدأ لما تقدم من أن ما مع العلة قد يطلق عليه العلة عرضاً لا حقيقة.

(والفاعل في الطرفين) أي الوجود والعدم (واحد) فالفاعل بالنسبة إلى الوجود عدمه الفاعل بالنسبة إلى العدم. مثلاً: لو استند وجود زيد إلى إرادة الله تعالى كان عدمه مستنداً إلى عدم إرادته، لا أن يكون الوجود مستنداً إلى شيء والعدم مستنداً إلى عدم شيء آخر كما هو واضح (والموضوع) وهو المحل المستغني عن الحال كزيد بالنسبة إلى القيام (كالمادة) وهي المحل المتقوم بالحال كالمادة بالنسبة إلى الصورة. وجه المشابهة أن كلاً منهما علة مادية، فكما أن الصورة تتوقف على المادة كذلك الحال يتوقف على الموضوع. وسيأتي البحث عنهما إنشاء الله تعالى.

(مسألة) (وافتقار الأثر) إلى المؤثر (إنما هو في أحد طرفيه) لا في مهيته فالعلة تجعل المهية موجودة أو تجعلها معدومة وليس تجعل المهية مهية إذ المهية ليست إلا أمراً اعتبارياً انتزاعياً كما تقدم ـ فتأمل. (وأسباب



المهية غير أسباب الوجود، ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد، والأعداد قريب

المهية) أي الأمور التي بها قوام المهية وهي العلة المادية والصورية (غير أسباب الوجود) فإن أسباب الوجود هي الفاعل والغاية. والحاصل ان الاوليان تسميان بأسباب المهية والاخريان بأسباب الوجود ووجه التسمية واضحة.

ثم المهية إذا كانت في الذهن سمى مقومها بالجنس والفصل وإذا كانت في الخارج سمى بالمادة والصورة (ولابد للعدم من سبب) لما تقدم من أن الممكن نسبته إلى الوجود والعدم على السواء، فاتصافه بكل واحد منهما يحتاج إلى السبب نهاية الأمر ان علة وجوده وجود العلة وعلة عدمه عدم العلة (وكذا في الحركة) فإن عدم الحركة أيضاً يحتاج إلى عدم العلة خلافاً لمن توهم من ان عدمها لا يحتاج إليها.

(ومن العلل المعدة) وهي التي بسببها تقرب العلة من المعلول بعد بعدها عنه كالمشي إلى مكان (ما يؤدي إلى مثل) أي مثل تلك العلل المعدة كالحركة إلى منتصف الطريق فإنها علة معدة للحركة إلى المنتهى (أو خلاف) أي تؤدي إلى خلافها، والخلافان هما الأمران اللذان يجتمع كل منهما مع الآخر وضده كالسواد والحلاوة وذلك كالحركة المؤدية إلى السخونة ومن المعلوم انهما خلافان، (أو ضد) كالحركة إلى فوق المؤدية للحركة إلى أسفل فالحركة في هذه الموارد الثلاثة ليست فاعلة وإنما الفاعل هو النفس أو الطبيعة كما لا يخفى.

(والأعداد) منه ما هو (قريب) كالماء الساخن شديداً المستعد




وبعيد، ومن العلة العرضية ما هو معد

لقبوله الصورة الهوائية، (و) منه ما هو (بعيد) كالماء الساخن قليلاً فتدبر (ومن العلة العرضية ما هو معد) كأن يكون المقارن للعلة الذاتية ـ المسمى بالعلة العرضية ـ علة معدة تقرب العلة الذاتية إلى معلولها مثلاً: لو كان زيد وعمرو متصاحبين وكان عمرو فاعلاً لكسر الزجاج فقيل لزيد علة، كان إطلاق إسم العلة عليه عرضاً فقد يكون هذا معداً كما لو أحضر الزجاج عند عمرو بعد بعده عنه، وهذا مثال تقريبي كما لا يخفى.




(المقصد الثاني)

في الجواهر والأعراض وفيه فصول

(الأول) في الجواهر. الممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرض أو لا وهو الجوهر، وهو إما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس، أو مقارن: فإما أن يكون محلاً وهو المادة

(المقصد الثاني) من مقاصد الكتاب (في الجواهر والأعراض وفيه فصول) ثلاثة:

الفصل (الأول في الجواهر) وإنما قدمها لشرافتها فإن وجود العرض متوقف على وجود الجوهر وفي هذا الفصل مسائل:

(مسألة) (الممكن إما أن يكون موجوداً في الموضوع) وهو المحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه (وهو العرض) كالسواد والبياض (أو لا) يكون الممكن موجوداً في الموضوع بل لا يحل أصلاً أو يحل ولكن لا في الموضوع (وهو الجوهر) كالمادة والصورة، (وهو) أي الجوهر على خمسة أقسام لأنه (إما مفارق) عن المادة (في ذاته) فليس مادياً (وفعله) فلا يحتاج في فعله إلى المادة (وهو العقل) وثبوته محل نظر أو منع كما ستعرف، (أو) مفارق عن المادة (في ذاته) فقط وإما في فعله فيحتاج إلى المادة (وهو النفس) وفي تجردها أيضاً نظر، (أو) الجوهر (مقارن) للمادة في ذاته وفعله وهو على ثلاثة أقسام: (فإما أن يكون محلاً) لجوهر آخر (وهو المادة) وفي جعل المادة مقارنة للمادة نوع



أو حالاً وهو الصورة أو يتركب منهما وهو الجسم، والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص، وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً

مسامحة أوجبها السياق، (أو حالاً) في جوهر آخر (وهو الصورة) فالصورة تحل في المادة أي الهيولي والهيولي محلها، (أو يتركب) المقارن للمادة (منهما) أي من الحال والمحل (وهو الجسم)

(مسألة) (والمحل) وهو الشيء الذي يحل فيه شيء آخر سواء احتاج المحل إليه كالهيولي الحالة فيه الصورة أو لم يحتج كالجسم الحال فيه البياض (والموضوع) وهو المحل المستغني عن الحال كالجسم الحال فيه البياض (يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص) فالموضوع أخص مطلقاً من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس واللاموضوع أعم مطلقاً من اللامحل إذ بانتفاء الموضوع يمكن انتفاء المحل وعدم انتفائه، كما هو شأن كل عام وخاص فإن عدم الخاص أعم من عدم العام. (وكذا الحال) وهو الشيء الذي يحل في شيء آخر سواء احتاج المحل إليه كالصورة الحالة في الهيولي أم لم يحتج كالبياض الحال في الجسم (والعرض) وهو الحال في الموضوع بلا احتياج للموضوع إليه كالبياض الحال في الجسم، يتعاكسان في الوجود والعدم فالحال أعم من العرض وعدم العرض أعم من عدم الحال. (وبين الموضوع والعرض مباينة) إذ الموضوع متقوم بنفسه والعرض متقوم بغيره (ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً) فالخط الذي هو محل للانحناء عرض، والبياض الذي هو حال عرض. والحاصل أن بين المحل والعرض عموماً من وجه فبعض المحل عرض كالخط المعروض للانحناء،

والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط، واختلاف الأنواع بأولوية، والمعقول اشتراكه عرضي

وبعضه ليس بعرض كالجسم المعروض للبياض، وبعض العرض ليس بمحل كالانحناء العارض على الخط. وبين الحال والعرض عموم مطلق فبعض الحال ليس بعرض كالصورة وكل عرض حال.

(مسألة) (والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات) وليسا جنسين لما تحتهما فهما مما ينتزعه العقل من الموجود الخارجي ثم يصفه به لا انهما جزء لما تحتهما من الأفراد، فهما مثل الوجود والشيئية والوحدة ونظائرها وذلك لوجوه.

الأول ـ (لتوقف نسبة أحدهما) إلى الشيء (على وسط). فأنّا إذا أردنا إثبات الجوهرية للصورة احتاج ذلك إلى البرهان وتشكيل القياس، وكذا لو أردنا إثبات عرضية المقادير احتجنا إلى القياس، ومن هذا تبين انهما ليسا جنسين إذ الجنس ذاتي والذاتي بيِّن الثبوت فلا يحتاج إلى قياس. ثم إن المعقولات الثانية على قسمين: (الأول) ما يكون عروضه للشيء في العقل كالجنسية والفصلية. و(الثاني) ما يكون عروضه للشيء في العقل من حيث هو في الخارج وما نحن فيه من هذا القسم.

(و) الثاني ـ (اختلاف الأنواع بأولوية) فإن مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الأنواع بالتشكيك. مثلاً: الشخص أولى بكونه جوهراً من الكلي، والعرض القار أولى بكونه عرضاً من غير القار، والذاتي لا يكون مقولاً على أنواعه بالتشكيك.

(و) الثالث ـ إن (المعقول اشتراكه عرضي) أي ما نتعقله من الجوهر هو صرف الاستغناء عن المحل، وما نتعقله من العرض هو صرف الاحتياج إلى المحل، والجواهر كلها مشتركة في الأول كما أن الاعراض كلها مشتركة في



ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم، وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر، ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال إلا مع التماثل

الثاني. ومن المعلوم أن الاستغناء والاحتياج أمران عرضيان لأنهما إنما ثبتاً لموصوفيهما بالقياس إلى غيرهما ـ أعني الموضوع ـ والذاتي ليس كذلك إذ هو ما ثبت للشيء سواء لوحظ الغير أم لا.

(مسألة) (ولا تضاد بين الجواهر) إذ الضدان هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان في الموضوع، والجوهر لا موضوع له فلا يقع التضاد بين أفراده (و) كذلك (لا) تضاد (بينها) أي بين الجواهر (وبين غيرها) من سائر الأشياء لما ذكر، فإن غير الجوهر وإن كان يحتاج إلى الموضوع لكن عدم كون الجوهر في الموضوع يكفي في عدم صدق التضاد بينهما. (و) ذهب بعض إلى أن الفناء ضد للجوهر فإذا خلق الفناء انتفى الأجسام بأسرها ولكنه باطل إذ (المعقول من الفناء) هو (العدم) لا غير فليس أمراً وجودياً حتى يكون ضد الشيء، وقد تقدم أن الضد هو الأمر الوجودي. (وقد يطلق التضاد على بعض) من الجواهر، ولكن ليس إطلاق التضاد بمعناه المتقدم بل (باعتبار آخر) بأن يقال: الضدان هما الذاتان اللتان لا تجتمعان في المحل ـ بدل قولهم في الموضوع ـ وعليه فيكون بين الصور النوعية تضاد إذ لا يجتمع النطق والنهق في محل واحد.

(مسألة) (ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال) فيمكن أن يكون المحل واحداً والحال فيه إثنان كالجسم الذي يحلّ فيه السواد والحركة (إلا مع التماثل) فإنه لا يمكن أن يحل المثلان في محل واحد ـ وهذا هو المعبر عنه بأن اجتماع المثلين محال ـ ووجه عدم الإمكان واضح إذ الامتياز بين المثلين



بخلاف العكس، وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين. والموضوع من جملة المشخصات

حين الحلول في محل واحد إما بالذات والمفروض أن الذات واحدة لا تمايز فيها، وإما بلوازم الذات وحيث إن الذات واحدة فاللوازم أيضاً واحدة، وأما بالعوارض الخارجية فيلزم الدور إذ اتصاف أحد المثلين بعارض دون الآخر متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بذلك العارض لزم الدور ـ فتأمل. (بخلاف العكس) فإن وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يقوم العرض الواحد أو الصورة الواحدة بمحلين، لأن لازمه أن يكون الواحد إثنين وهو ضروري البطلان.

(وأما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين) فانقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل: أما الأول فلأن الأبوة لا تقبل القسمة مع أن محلها وهو جسم الأب قابل للقسمة، وأما الثاني فقد قال العلامة: وأما الحال فإنه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فإن الحرارة والحركة إذا حلاّ محلاً واحداً لم يقتض ذلك أن يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار.

(مسألة) في بيان استحالة انتقال العرض (والموضوع من جملة المشخصات) هذا دليل على استحالة انتقال العرض. وبيانه: أن العرض إما أن لا يحتاج إلى موضوعه أصلاً وإما أن يحتاج، وعلى الثاني إما أن يكون الاحتياج في الوجود أو في التشخص أو في كليهما: أما عدم الاحتياج مطلقاً فهو باطل إذ العرض كما تقدم هو ما لا يوجد إلا في الموضوع، وأما الاحتياج في الوجود فهو مستلزم للاحتياج في التشخص إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وأما الاحتياج في التشخص فهو متيقن قطعاً. وكيف كان فاحتياجه في تشخصه



وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط، ولا وجود لوضعي لا يتجزأ بالاستقلال لحجب المتوسط

إلى موضوعه مستلزم لاستحالة انتقاله إذ لو انتقل لم يكن الشخص المنتقل عين الشخص الأول (وقد يفتقر الحال إلى محل متوسط) بين الحال والمحل. بيانه: أن الحال قد يحل في الشيء بلا واسطة كالحركة الحالّة في الجسم وقد يحلّ في الشيء بواسطة كالسرعة الحالّة في الجسم بواسطة الحركة فإن السرعة كيفية الحركة والحركة حالّة في الجسم، بل قد يحتاج إلى وسائط كالنقطة الحالّة في الجسم بواسطة الخط والخط بواسطة السطح.

(مسألة) في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (ولا وجود لوضعي) أي مشار إليه بالحس وهو احتراز عن العقول والنفوس بزعم الحكماء (لا يتجزأ بالاستقلال) الجار متعلق بقوله: (لوضعي) أي لا وجود لوضعي مستقل لا يتجزأ، واحترز بهذا القيد عن مثل النقطة فهي وضعية غير مستقلة. والمراد بالوضعي المستقل الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والعمق. والحاصل أن الممكن إما غير وضعي كالعقول وإما وضعي، وهو إما غير مستقل بذاته كالنقطة أو مستقل كالجسم الطبيعي، والكلام الآن في القسم الثالث، فقد اختلفوا في أنه هل يمكن أن يكون جزءاً غير قابل للتجزئة أم لا، فالمصنف (ره) على أنه لا يمكن أن يكون جزءاً غير قابل للتجزئة واستدل لذلك بأمور:

الأول ـ (لحجب المتوسط) يعني إذا وقع جزء بين جزءين بحيث كانت هناك ثلاثة أجزاء متلاقية فلا يخلو الأمر من أن يكون الوسط حاجباً للطرفين عن التماس وأن لا يكون حاجباً، الثاني غير معقول لأنه يلزم منه التداخل أي دخول الجزء الوسط في الجزءين، والأول يثبت المطلوب لأنه

ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك.

إذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لأن ما يلاقي منه أحد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر، وكذا يلزم انقسام الطرفين إذ الطرف المماس للوسط غير الطرف الذي في مقابله فانقسمت الثلاثة.

(و) الثاني ـ (لحركة) الجزءين (الموضوعين على طرف) الخط (المركب من ثلاثة) أجزاء. وتقريره بلفظ العلامة (ره): أنّا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزءين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلابد وأن يتلاقيا وإنما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيقسم الخمسة ـ انتهى. ولا يخفى أن هذا البرهان لا يختص بما إذا كانت الجواهر السافلة ثلاثة بل يتصور في كل مركب من أجزاء وترا كـخمسة والسبعة.

الثالث ـ (أو من أربعة على التبادل) فإذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة أجزاء وفوق أحد طرفيه جزء وتحت طرفه الآخر جزء ثم تحرك الجزآن على السواء في السرعة والابتداء فاللازم تقابلهما في الوسط الذي بين الجزء الثاني والثالث فيلزم تقسيم هذه الأجزاء الأربعة المتوسطة، وحيث إن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فالأول والآخر أيضاً يكونان قابلاً للقسمة. ولا يخفى أن هذا البرهان يجري في كل خط مركب من زوج.

(ويلزمهم) أي القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ محالات:

الأول ـ (ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك) بين أجزاء الرحى حالة الحركة. بيانه: أنّا لو فرضنا خطاً خارجاً من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركباً من أجزاء لا تتجزأ، فإذا تحرك الجزء




وسكون المتحرك، وانتفاء الدائرة.

الأبعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق بمقدار جزء لا يتجزأ فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لا يخلو أمره من ثلاثة: إما أن لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكيك في الحركة، وإما أن يتحرك بمقدار الجزء الفوقاني وهو باطل أيضاً لأنه أقل حركة وأصغر مداراً بالحس، وإما أن يتحرك أقل من جزء وهو المطلوب. وحيث إن القائلين بالجزء التزموا بالتفكيك بأن قالوا: (إن الرحى يتفكك عند الحركة على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض) أشار المصنف (ره) إلى هذه الفقرة من البرهان.

(و) الثاني ـ (سكون المتحرك). وبيانه: انه إذا تحرك شخصان أحدهما سريع والآخر بطيء بقدر نصف الأول من مبدأ واحد في وقت واحد فالأمر لا يخلو من أن يتساويا في السير وهو باطل ضرورة، أو يتحرك السريع دائماً ويتحرك البطيء جزءاً ويسكن جزءاً وهو أيضاً خلاف الحس لأنّا نراه دائماً متحركاً لا ساكناً، أو كلما تحرك السريع جزءاً تحرك البطيء نصف جزء وهو المطلوب فينقسم الجزء. وحيث إن القائلين بالجزء التزموا بسكون هذا الشخص نصف قدر حركة الأول أشار المصنف (ره) إليه فقط.

(و) الثالث ـ (انتفاء الدائرة). قال القوشجي في تقريره: إذا جعلنا الخط دائرة فإما أن يتلاقى ظواهر أجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها، فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون حكم ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها، فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها، ثم هكذا يجعل الدوائر محيطاً بعضها ببعض بلا فرجة فيها إلى أن يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الأعظم فلا يزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة

جداً على أجزاء الدائرة المفروضة أو لا مع كونها صغيرة جداً. وإما أن لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاقس ـ انتهى. وحيث التزموا بانتفاء الدائرة أشار المصنف (ره) إلى ردّه بهذا الكلام.

أقول: وقد يقرر الدليل هكذا: أن الخط إذا صار دائرة فالأجزاء إن تلاقى فوقها وتحتها لزم تساوى الدائرة القطبية للمنطقية، وإن تلاقى تحتها فقط فإن بقى فوقها معرجاً لزم انتفاء الدائرة الحقيقية وإن لم يبق كان سد التعاريج بأجزاء الجوهر الفرد فينتفي الجوهر الفرد وهو المطلوب.

(مسألة) استدل القائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزأ بأمور: (الأول) ـ إن النقطة حيث كانت موجودة بالبرهان فإن كانت جوهراً ثبت المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن لم ينقسم ثبت المطلوب أيضاً، وإن انقسم لزم انقسام النقطة لأن انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال لكن النقطة لا تنقسم فلا ينقسم محلها وهو المطلوب. (و) الجواب أن (النقطة عرض قائم بالمنقسم) ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها لأن قيامها (باعتبار التناهي) فإن انقسام المحل إنما يلزم انقسام الحال إذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة كحلول البياض في الجسم وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناهٍ غير منقسم.

(الثاني) ـ من أدلتهم: أن الحركة لها وجود في الحال إذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلاً إذ الماضي والمستقبل معدومان، وإذا كانت موجودة في الحال فهي غير متجزئة إذ لو تجزأت لم تكن ما في الحال في الحال بل يلزم سبق بعض أجزائها أو لحوقها (هف) ولو كانت



والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً والآن لا تحقق له خارجاً و

غير متجزئة لزم عدم تجزئة المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها إذ لو تجزأت المسافة تجزأت الحركة، وعدم انقسام المسافة مستلزم للجزء الذي لا يتجزأ. وحاصل البرهان مركب من ثلاث مقدمات: وجود الحركة في الحال، وعدم انقسامها، واستلزام عدم انقسام الحركة الجزء الذي لا يتجزأ (و) الجواب عدم تسليم المقدمة الأولى إذ (الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم) ما ذكرتم من أن نفي الحركة في الحال مستلزم لـ (نفيها مطلقاً) إذ نقول: الحركة الماضية والمستقبلة موجودتان في موطنهما ـ فتدبر.

واستدلال الخصم يشبه قول من يقول: (ليس ابن لزيد موجود فعلاً فلا إبن له أصلاً) في صورة انه كان له إبن سابقاً وسيأتي إبن له بعداً.

(الثالث) ـ من أدلتهم أن الآن له وجود إذ لو لم يكن موجوداً لزم انتفاء الزمان، إذ الماضي صار معدوماً والمستقبل لم يوجد بعد، وإذا كان الآن موجوداً فهو غير منقسم وإلا فلو انقسم لزم سبق بعضه على بعض فلم يكن الجميع آناً (هف)، وإذا لم ينقسم لم تنقسم الحركة الواقعة فيه وإلا كان بعض الحركة في الآن وبعضها سابقة أو لاحقة (هف)، وإذا لم تنقسم الحركة لم تنقسم المسافة بالبرهان المتقدم. (و) الجواب عدم تسليم التلازم بين انتفاء الآن وانتفاء الزمان بل (الآن لا تحقق له خارجاً) ولا يلزم منه عدم تحقق الزمان، إذ الزمان الماضي والمستقبل موجودان في موطنهما وإن لم يوجدا في الحال ـ فتأمل.

(و) حيث إنهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزأ عارضه المصنف (ره) بأن الجزء الذي لا يتجزأ يدل على انتفاء



لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة، والقائل بعدم تناهي الأجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى، ويفتقر في التعميم إلى التناسب.

الحركة فإنه (لو تركبت الحركة مما لا يتجزأ لم تكن موجودة). وبيانه: أن الحركة لو تركبت من أجزاء لا تتجزأ تركبت المسافة منها أيضاً للتلازم بينهما كما تقدم، وحينئذ فالمتحرك من جزء من أجزاء المسافة إلى آخر منها متصل بالأول لا يتصف بالحركة حال كونه على الجزء الأول لأنه لم يشرع بعد في الحركة، ولا يتصف بها حال كونه على الجزء الثاني لأنه قد انتهت الحركة، ولا واسطة بين الأول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة أصلاً.

(مسألة) في القول بعدم تناهي الأجزاء (و) النظام (القائل بعدم تناهي الأجزاء) في الجسم فكل جسم قابل للانقسام لا إلى نهاية بحيث كانت تلك الأجزاء موجودة في الجسم بالفعل (يلزمه مع ما تقدم) في نفي الجوهر الفرد، لأن المفاسد المذكورة تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بتركب الجسم من أفراد متناهية منه أو غير متناهية إشكالات:

الأول ـ (النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم إلى التناسب) بيانه: أنّا لو فرضنا جسماً مركباً من ثمانية جواهر فردية طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فإنه جسم وقد تركب مما يتناهى، وهذا نقض لقول النظام إذ هو يدعي أن كل جسم كذلك، وما ذكرناه سالبة جزئية وهي نقيض للموجبة الكلية كما لا يخفى. ثم إذا أردنا تعميم الدليل إلى جميع الأجسام قلنا: إن كل جسم كبير أو صغير فلابد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية، ومن المعلوم أن نسبة الأجزاء إلى الأجزاء كنسبة الحجم

ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وأن لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناهٍ. والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل.

إلى الحجم لكن نسبة الحجم إلى الحجم متناهية فنسبة الأجزاء إلى الأجزاء متناهية وهو يقتضي تناهي الأجزاء.

(و) الثاني ـ انه (يلزم) النظام أيضاً (عدم لحوق السريع البطيء) فإن البطيء إذا تحرك قبل السريع مقدار جزء، ثم تحرك السريع فلا يخلو الأمر من أحد أمور: (الأول) عدم لحوق السريع البطيء وهو باطل ضرورة. (الثاني) تخلل السكنات للبطيء بأن يتحرك البطيء جزءاً فيقف حتى يقطع السريع جزئين ويلحق به، وهو باطل لما تقدم من عدم تخلل السكنات في الحركة البطيئة. (الثالث) أن يتحرك السريع جزءاً ويتحرك البطيء نصف جزء، وهذا هو المطلوب لكنه يبطل قول النظام بجوهر الفرد (الرابع) أن يطفر السريع جزءاً ويتحرك جزءاً، وهذا أيضاً باطل لما يأتي من بطلان الطفرة ـ فتدبر.

(و) الثالث ـ مما يلزم النظام هو (أن لا يقطع) الجسم (المسافة المتناهية في زمان متناهٍ) لأن الأجزاء غير متناهية وقطع كل جزء يقتضي حركة وكل حركة يقتضي زماناً فحيث إن أجزاء المسافة غير متناهية فأجزاء الحركة غير متناهية فالزمان المحتاج لقطعها غير متناهٍ، وهو باطل بالضرورة وقد قرر القوشجي هذين الدليلين أي الثاني والثالث دليلاً واحداً فراجع. (والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل).

وقد أجاب العلاّف عن هذه الإشكالات الثلاثة بجوابين فقال في الجواب عن الإشكال الأول: لا يلزم من عدم تناهي الأجزاء عدم تناهي المقدار فيمكن أن يكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناهية ولا تكون نسبة الأجزاء إلى



والقسمة بأنواعها يحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع، وامتناع الإنفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع

الأجزاء نسبة متناهية. والحاصل يمكن أن تجتمع أجزاء غير متناهية في حجم متناهٍ، وذلك بأن تتداخل الأجزاء فيصير جزآن وأزيد في حيز جزء واحد وفي قدره، وهذا باطل بالضرورة لأن المفروض أن الأجزاء مصممة لا فراغ لها فلا يمكن اجتماعها إلا بزيادة الحجم.

وقال في الجواب عن الإشكالين الأخيرين: بالطفرة بأن السريع يتحرك جزءاً ويطفر جزءاً لا يحاذيه أصلاً فيلحق بالبطيء، وبأن الجسم المتحرك يقطع جزءاً في الزمان وجزءاً آخر لا في الزمان فيقطع المسافة غير المتناهية في زمان متناهٍ، وحيث إن الطفرة باطلة بالبداهة لاستحالة الحركة بدون محاذاة المتحرك للمكان أو وقوع الحركة في الزمان يبقى الإشكالان بحالهما.

(مسألة) في إبطال مذهب ذي مقراطيس القائل بأن الجسم يقبل مركب من أجزاء صغار صلبة متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزئة بحسب الخارج. (والقسمة بأنواعها) الثلاثة أعني الإنفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الإضافية أو الحقيقية (يحدث) في المقسوم (اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما) أي من القسمين (طباع المجموع)، فيجوز حين تساوي الطباع على كل واحد من الجزءين المنفصلين ما كان يجوز على الجزءين المتصلين من القسمة لاتحادها في الطباع والحقيقة، فلا وجه لقبول بعض الأجزاء للقسمة الإنفكاكية دون بعض.

(و) إن قلت: قد نرى بالوجدان قبول المجموع للقسمة دون كل قسم منه. قلت: (امتناع الإنفكاك لعارض) خارج عن الحقيقة والطبيعة ككون الجسم صلباً أو صغيراً لا يتناوله الآلة القاسمة أو نحوهما (لا يقتضي الامتناع



الذاتي، فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى

الذاتي) الذي وقع فيه الكلام، فالامتناع عرضاً لا ينافي الإمكان ذاتاً.

(مسألة) حيث أبطلنا القول بكون الجسم مركباً من الجواهر الأفراد سواء كانت متناهية أم غير متناهية وأبطلنا كونه شيئاً واحداً قابلاً للانقسام إلى ما يتناهى (فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى) وهذا القول مما يساعده الحس أيضاً.

(مسألة) في نفي كون الجسم مركباً من الهيولي والصورة. لا يخفى انه بعدما ثبت كون الجسم شيئاً واحداً متصلاً اختلفوا: فذهب أفلاطون إلى أن ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر فهو شيء بسيط قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته، فهو من حيث ذاته يسمى جسماً ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لأنواع الأجسام يسمى هيولي، وهذا القول هو مختار المصنف (ره). وذهب أرسطو إلى أن ذلك الجوهر المتصل حالّ في جوهر آخر يسمى بالهيولي.

وزبدة ما احتج به بتلخيص القوشجي: أن ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل إذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما، فلابد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الأول وبين هذين المتصلين ولابد أن يكون ذلك الشيء باقياً بعينه في الحالين وإلا لكان تفريق للجسم إلى جسمين إعداماً للجسم بالكلية وإيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه ـ انتهى.

أقول: إنما التزم بانعدام الجوهر المتصل حين طريان الانفصال، لأن الإتصال الذي هو لازم له انعدم حين طريان الانفصال وانعدام اللازم



ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى. ولكل جسم مكان طبيعي

مستلزم لانعدام ملزومه. وفيه عدم لزوم هذا الاتصال الشخصي للجسم بل اللازم هو اتصال ما وهو لا ينعدم حين طريان الانفصال ـ فتدبر.

وكيف كان فقد أجاب المصنف (ره) عن كلام أرسطو بقوله: (ولا يقتضي ذلك) أي اتصال الجسم وقبوله للانفصال (ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى) أي يلزم القائل بثبوت مادة سوى الجسم أحد إشكالين: (الأول) التسلسل (الثاني) ثبوت ما لا يتناهى. وتقريره: أن الجسم بعد الانفصال إما أن يكون مادة كل واحد من القسمين عين مادة القسم الآخر وهو محال لأن لازم ذاك أن يكون الواحد الشخصي في مكانين في آن واحد، وإما أن تكون مادة أحدهما غير مادة الآخر فلا يخلو من أحد أمرين: (الأول) أن تكون مادة كل واحد حادثة بعد الانفصال، وذلك مستلزم للتسلسل لأن الحادث عندهم مسبوق بالمادة والمدة فلهذه المادة الحادثة مادة وتلك المادة أيضاً حادثة، لأن الفرض حدوث المادة بعد الإنفصال، والحادث حيث يكون مسبوقاً بالمادة فالمادة الثانية أيضاً ـ لكونها حادثة ـ مسبوقة بمادة ثالثة وهكذا، فيلزم ترتب أمور غير متناهية وهو التسلسل الباطل. (الثاني) أن تكون مادتا القسمين بعد الانفصال غير حادثة بل موجودة قبل القسمة ويلزمه اشتمال الجسم على مواد لا تتناهى، إذ الجسم قابل لانقسامات غير متناهية ـ كما عرفت سابقاً ـ وحيث إن التسلسل ووجود ما لا يتناهى محالان فملزومهما وهو ثبوت مادة سوى الجسم محال، فبطل القول بتركب الجسم من الهيولي والصورة.

(مسألة) في إثبات المكان لكل جسم (ولكل جسم مكان طبيعي)

يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق، فلو تعدد انتفى، ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه



بحيث يقتضي طبيعة الجسم ـ بلا إرادة ـ الحصول في ذلك المكان ولو زحزح عن ذلك المكان (يطلبه) أي يطلب الحصول في ذلك المكان (عند الخروج) منه بقاسر فيرجع إليه (على أقرب الطرق) الذي هو الخط المستقيم فلو رفع الحجر عن الأرض رجع إليها على أقرب الطرق بينه وبينها ولا ينحرف في رجوعه. وهذا أمر بديهي لا يحتاج إلى البرهان. وقد يستدل عليه بأن الجسم لابد له من مكان إذ يستحيل المادة بلا مكان، وحينئذ فلا يخلو من أحد ثلاثة: (الأول) حلوله في جميع الأمكنة وهو محال. و(الثاني) حلوله في البعض على سبيل التبادل، ويدل على بطلانه استقراء الأجسام الموجودة. (الثالث) حلوله في البعض المعين وهو المطلوب.

(فلو تعدد) المكان الطبيعي للشيء بأن كان للشيء مكانان طبيعيان (انتفى) المكان الطبيعي فيلزم عدم المكان للشيء أصلاً، وذلك لأنه إذا حصل في أحد المكانين كان تاركاً للثاني بالطبع فلا يكون الثاني مكاناً طبيعياً له وإلا لم يتركه بالطبع وكذا العكس فلا يكون الأول مكاناً طبيعياً. وهذا يشبه ما تقدم من عدم إمكان توارد علتين مستقلتين على معلول واحد.

(مسألة) (ومكان المركب) ليس وراء أمكنة بساطته بل إما يتمكن في (مكان الغالب) من الأجزاء ـ إن كان أحدها غالباً ـ (أو ما اتفق وجوده فيه) إن لم يكن أحدها غالباً بل كانت الأجزاء متساوية. والمراد بقوله: (أو ما اتفق) الخ ـ انه لو كانت الأجزاء متساوية فإما أن يكون المركب بعيداً عن جميع أمكنة الأجزاء ـ بعداً بالنسبة ـ فإنه إذا لم يعقه عائق وقف في الوسط، وإما أن يكون قريباً إلى بعض الإمكان فإنه يقف فيه



وكذا الشكل والطبيعي منه هو الكرة، والمعقول من الأول البعد

إذ الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أمكنتها وتفتر عند البعد عنها، فلا يكون وقوف المركب في ذلك المكان الأقرب إلى مكان بعض أجزائه دون الأجزاء الأخر ترجيحاً من غير مرجح ـ كما لا يخفى.

(مسألة) معترضة (وكذا الشكل) يعني كما أن لكل جسم مكان طبيعي كذلك لكل جسم شكل طبيعي يتشكل به لو لم يكن هناك عائق. واستدل عليه: بأن كل جسم متناهٍ وكل متناهٍ مشكل: أي محيط به حد واحد ـ كالكرة ـ أو حدود، فكل جسم مشكل (والطبيعي منه) من الشكل الذي يتصف به الجسم لو لم يكن هناك عائق (هو الكرة). قال القوشجي: يعني أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لأن الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلا فعلاً واحداً، وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة فإن المضلّع من الأشكال يكون جانب منه خطاً وآخر سطحاً وآخر نقطة ـ انتهى.

(مسألة) مرتبطة بمبحث المكان (والمعقول من الأول) أي المكان (البعد) ههنا أمران: (الأول) أن المكان موجود. واستدلوا عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود، وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً فيه ـ لأنه يسكن فيه الجسم ـ فهو مغاير للجسم. وأيضاً المكان يقدر له نصف وثلث ونحوهما، إذ مكان النصف نصف المكان وهكذا. وأيضاً فإنه يشار إليه بالحس فيقال: (الجسم هناك) وكل مشار إليه بالحس موجود ـ فتأمل. (الثاني) اختلفوا في أن المكان ما هو: فذهب افلاطون إلى أن المكان البعد المساوي لبعد المتمكن، وذهب أرسطو إلى أنه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، والمصنف (ره)

فإن الامارات تساعد عليه. واعلم أن البعد منه ملاقٍ للمادة وهو الحال في الجسم، ويمانع مساويه، ومنه مفارق يحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به، ولا امتناع لخلوه عن المادة.

اختار الأول قال: (فإن الامارات تساعد عليه) أي على كونه بعداً ـ لا سطحاً ـ فإن الناس يقولون: (المكان خالي) أو (ممتلئ) ويقصدون بذلك البعد المتوهم لا السطح، ولذا لو قلنا: (إن الكوز خالٍ) تبادر إلى الذهن الأبعاد المحاطة بالكوز لا سطحه الباطن. وأيضاً يقال: (الجسم في هذا المكان) أو (في ذاك) ولا يتصور منه الجسم المحيط بل البعد. وأيضاً قولهم: (المكان ما يتمكن فيه المتمكن) يساعد كونه بعداً، إذ الجسم يتمكن في البعد لا في السطح، إلى غير ذلك.

(واعلم) انه ربما أورد على كون المكان بعداً بايراد على سبيل منع الخلو، وهو أن المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحالّ في المكان أيضاً له بعد قطعاً فحين حلول الجسم في المكان إن بقى البعدان لزم اجتماع المثلين وإن عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وإن عدم بعد المكان لزم انعدام المكان. والجواب: (أن البعد) قسمان (منه ملاقٍ للمادة وهو) البعد (الحال في الجسم، ويمانع) هذا القسم من البعد (مساويه) إذ يستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة، (ومنه مفارق) عن المادة وهذا البعد هو الذي (يحل فيه الأجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به. ولا امتناع) في اجتماع مثل هذين البعدين (لخلوه عن المادة) ولا يلزم منه اجتماع المثلين لأن البعد المقارن



ولـو كـان المكـان سطحاً لتضـادت الأحكام ولم يعّم المكان، وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمة عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما

لا يماثل البعد غير المقارن.

(و) حيث أثبت كـون المكـان بعداً شرع في ردّ مَن قال بكونـه سطحاً، واستدل بأمرين: الأول ـ انه (لو كان المكـان سطحاً) كمـا يقولـه أرسطو (لتضادت الأحكام) الثابتة للجسم الواحد، فيلزم أن يكون الجسم الواحد في حالـة واحدة ساكناً ومتحركاً. مثلاً: الطير الواقف في الهواء الهابة ساكن بالضرورة ويلزم أن يكون متحركاً ـ علـى مبنى كـون المكـان سطحاً ـ لأنـه تتبدل عليـه السطوح المحيطة بـه، وكذا الحجر الواقف في المـاء. وأيضاً المسافر في الطائرة التي لا يدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع أنـه على مبنى أرسطو ساكن إذ لا تتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد. (و) الثاني أنـه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن المحيط يلزم أحد أمرين علـى سبيل منـع الخلـو: لأنـه إمـا أن يكون كل جسم محاطاً بجسم آخر حتى يكون لـه مكان أم لا، وعلى الثانـي (لـم يعم المكـان) لكل جسم بل كـان المحـاط فقط لـه مكـان دون غيره، وعلـى الأول يلـزم عدم تنـاهي الأجسام وكلا الأمرين باطل باعتقاد هؤلاء.

(مسـألة) فـي امتنـاع الخـلاء (وهذا المكـان لا يصـحّ علـيه الخلـو مـن شـاغل) علـى مبـنى المصـنف (ره) وجماعـة خلافاً لآخريـن حيث لم يقولوا بامتنـاع الخلاء (وإلا) فلو خلا المكان عن الشاغل (لتساوت حركة ذي المعاوق) أي حركة الشـيء فـي المـلاء (حـركة عديمـة) أي حـركة ذلـك الشـيء بعينـه فـي الخـلاء، وذلك (عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانيهما). بيان



والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة وليست منقسمة،

الاستدلال: أنّا نفرض أن الجسم تحرك في فرسخ من الخلاء مقدار ساعة ثم تحرك ذلك الجسم في فرسخ من الملاء مقدار ساعتين، ثم نفرض ملاءاً أرق بقدر نصف غلظ الملاء الأول فلا يخلو إما أن يتحرك فيه مقدار ساعة فيلزم تساوي حركة ذي المعاوق وغيره وهو محال ـ وهذا ما أشار إليه المصنف (ره) ـ أو يتحرك أكثر من ساعة فيلزم أن يكون الملاء الرقيق بقدر النصف يعاوق أكثر من النصف. أقول: لو فرض أن الخالي يستغرق مقداراً كان الملآن بقدر الملاء أكثر من ذلك المقدار وكانت زيادة الملاء وقلته موجبة لاختلاف الزيادة والنقصان بعد مسلميته ذلك المقدار المستلزم للخلاء ـ فتأمل.

(مسألة) (والجهة) حيث كانت مناسبة للمكان لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك ويشار إليه بالإشارة الحسية تعرّض المصنف لها. وكيف كان فهي (طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الإشارة). طرف الامتداد له اعتباران فبالنسبة إلى الامتداد يسمى نهاية وطرفاً، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة يسمى جهة. وحيث إن الامتداد لابد له من مأخذ فالجهة إنما يعتبر طرف الامتداد المبدو من المشير (وليست) الجهة (منقسمة). قال العلامة (ره): إنما كانت الجهة عبارة عن الطرف إذا لم يكن منقسماً لأن الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل نهايته فلا يكون الطرف طرفاً هذا خلف، ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم يخل إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً إليها فلا يكون المتروك من الجهة ـ انتهى. أقول: الأولى كون عدم التقسيم معلولاً للاصطلاح لا للبرهان كما لا يخفى.

وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناهٍ.

(الفصل الثاني) في الأجسام، وهي قسمان فلكية وعنصرية

(وهي من ذوات الأوضاع) القابلة للإشارة الحسية وليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها، ثم إنها ليست من ذوات الأوضاع مطلقاً فإن كل جسم ذو وضع بل (المقصود بالحركة للحصول فيها) وأشار بقوله: (للحصول فيها) إلى أنها موجودة حال الحركة إخراجاً لما يتحرك الشيء إليه مع كونه معدوماً في حال الحركة كالحمرة التي يتحرك البسر إليها من الصفرة فإنها معدومة في حال الحركة، وليس القصد من الحركة الحصول فيها بل تحصيلها (و) كما أن الجهة تقصد بالحركة تقصد (بالإشارة) الحسية فيقال: (الشيء الفلاني في هذه الجهة وفي تلك) وهكذا.

(والطبيعي منها) أي من الجهة إثنان (فوق وسفل)، والمراد بالطبيعي ما يستحيل تغيره عما هو عليه فإن السماء لا تصير تحتاً والأرض لا تصير فوقاً سواء كان الشخص واقفاً أو منكوساً أو على جنب أو غيرها من سائر الأشكال (وما عداهما) من اليمين واليسار والخلف والأمام غير طبيعي إذ تختلف باختلاف الاعتبار، فالمواجه للجنوب يكون الجنوب قدامه والشمال خلفه والشرق على يساره والغرب على يمينه والمواجه للشمال بالعكس في الكل. ثم إن ما عدا فوق وتحت (غير متناهٍ) إذ الجهة طرف الامتداد ـ كما تقدم ـ ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة. وهذه المباحث لا تخلو من نظر ظاهر والله العالم.

(الفصل الثاني: في الأجسام، وهي قسمان فلكية وعنصرية)

أما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم أفلاك الكواكب السيّارة السبعة، ويشتمل على أفلاك وتداوير.

فالفلكية هي الأفلاك ومحوياتها من الكواكب، والعنصرية هي العناصر الأربعة ومحوياتها من الإنسان والحيوان والنبات والمعدن. (أما الفلكية) فهي تنقسم إلى قسمين فلك وغير فلك، والفلك على قسمين إما كلية وهي التي ليست جزءاً لفلك أخرى وإما جزئية وهي التي تكون جزءاً لفلك أخرى (فالكلية منها تسعة واحد) منها (غير مكوكب) فلا يكون فيها كوكباً وتسمى بالمحدد والأطلس وفلك الأفلاك (محيط بالجميع). وقال بعض حكماء الإسلام: إنها المقصود بالعرش في لسان الآيات والأخبار، وهو غلط ظاهر (وتحته فلك الثوابت) وتسمى بفلك البروج لكون البروج الاثنى عشر المتوهم فيها، والبروج عبارة عن: الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت، (ثم) بعد هاذين الفلكين (أفلاك الكواكب السيّارة السبعة) وهي ما جمعه الشاعر الفارسي في هذا البيت مبتداءاً من الأسفل إلى الأعلى:

قمر است وعطارد وزهره******شمس ومريخ ومشتري وزحل

(ويشتمل) كل فلك من هذه الأفلاك السبعة (على) فلك واحد أو (أفلاك وتداوير) فالقمر له أربعة أفلاك مجتمعة في هذا البيت:

المائل، الحامل، ثم الجوزهر******وهكذا التدوير، أفلاك القمر

والعطارد له أربعة أيضاً:

الدال، للعطارد التدوير******* ممثل، حامل، والمدير

خارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة وألف ونيف وعشرون كوكباً ثوابتاً والكل بسائط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية.

والشمس لها فلكان:

الباء للشمس هو الممثل****وخارج المركز، أعني الحامل**

ولكل من الزهرة والمريخ والمشتري وزحل ثلاثة أفلاك:

الجيم، أفلاك لكل هخيل**** الحامل التدوير والممثل**

وفي هذه الأبيات مسامحة في الجملة كما لا يخفى وإنما ذكرناها سهولةً للحفظ وهذه الأفلاك المحوية تماس محدبها بمحدب الحاوية على نقطة تسمى الأوح ومقعرها بمقعرها على نقطة تسمى الحضيض إلا المائل والتداوير فمحدبها يماس مقعر الحاوي.

(ثم إن بعض هذه الأفلاك (خارجة المراكز) فلا ينطبق مركزها على مركز العالم (والمجموع) من الأفلاك الكلية والجزئية (أربعة وعشرون) كما تقدم (وتشتمل على سبعة متحركة) سيّارة وهي ما تقدم أسماؤها (وألف ونيف وعشرون كوكباً ثوابتاً). وهذه هي الكواكب المرصودة التي عينوا مواضعها طولاً وعرضاً وأما غير المرصودة من الثوابت فهي غير محصورة. وقد أثبت علماء الفلك في العصر الحاضر بطلان أكثر المطالب المذكورة في المباحث السابقة والآتية المرتبطة بالفلكيات والعنصريات (والكل بسائط). قال في كشف المراد: ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق إليه الانحلال والفلك لا يتطرق إليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً، وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير إليها والانحلال - انتهى. وهذه الأفلاك على ما قالوا (خالية من الكيفيات الفعلية) أي الحرارة والبرودة (والانفعالية)



ولوازمها شفافة، وأما العناصر فأربعة كرة النار والهواء

أي الرطوبة واليبوسة، وإنما سمي الأوليان بالفعلية لأظهرية كونهما منشأ للفعل وسمي الأخريان بالانفعالية لأظهرية انفعالهما، وإلا فكل الأربع يفعل في غيره وينفعل بغيره. واستدلوا لعدم اتصاف الأفلاك بهذه الكيفيات الأربع أنها لو كانت حارة لكانت في كمال الحرارة لعدم العائق فيقتضي احتراق العنصريات، وكذا لو كانت باردة لكانت في كمال البرودة ويلزمه انجماد العنصريات، فعدم الاحتراق والانجماد يدل على عدم الحرارة والبرودة. هذا كله بالنسبة إلى الحرارة والبرودة، وأما بالنسبة إلى الرطوبة واليبوسة فقالوا: إن الأفلاك ليست برطب ولا يابس لأن الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها ـ كما نرى في الماء ـ واليبوسة كيفية تقتضي عسر القبول والترك ـ كما نرى في الأرض ـ ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بيسر أو عسر إلا بالحركة المستقيمة في أجزاء القابل بأن يتزحزح الجزء عن مكانه مستقيماً ويرجع مستقيماً، فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يقتضي صحة الحركة المستقيمة عليه والفلك لا يصح عليه الحركة المستقيمة لأنها متحركة بالاستدارة ففيها ميل مستدير فلا يكون فيهما ميل مستقيم لتنافيهما، لأن الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم إلى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها ـ فتأمل.

(و) إذا انتفت الكيفيات الأربع انتفت (لوازمها) أعني الخفة والثقل والتخلل والتكاثف وأشباههما (شفافة) لأنها لا تحجب من ورائها من الكواكب لأنها في الفلك الثامن على مبناهم.

(مسألة) في العناصر (وأما العناصر) فتنقسم إلى قسمين بسيطة ومركبة، أما البسيطة (فأربعة كرة النار وهي تحت فلك القمر (والهواء)

والماء والأرض، واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وكل منها ينقلب إلى الملاصق وإلى الغير بواسطة أو وسائط

تحتها (والماء والأرض) ومركز الجميع مركز العالم (واستفيد عددها) أي كونها أربعة (من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية) فإنهم رأوا أن العناصر مهما خلت من كيفية لا تخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة، والبرودة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة، فالمزدوجات أربع: الحار اليابس هو النار، والحار الرطب هو الهواء، والبارد الرطب هو الماء، والبارد اليابس هو الأرض. ثم إنه لما لم يمكن اجتماع ثلاثة منها أو أربعة للزوم اجتماع المتنافيين كانت العناصر منحصرة في الأربعة المذكورة.

هذا كله دليل كونها أربعة، وأما دليل كونها كرة هو أنها بسائط وقد تقدم أن الشكل الذي يقتضيه البسيط هو الكرة، وقد استشكل في كروية الجميع والحق مع المستشكلين كما يظهر من المفصلات. والدليل على ترتيبها: أما كون الأرض في الوسط ثم الماء الناقص ثم الهواء فواضح، وأما كون النار فوق فلأن الفلك إذا تحرك أحدثت الحركة النار، وأيضاً فإن طلب النار التي عندنا للعلو دليل على أن محلها الفوق إذ الشيء يميل إلى مجمعه إما المحيط أو المركز.

(مسألة) في انقلاب العناصر بعضها إلى بعض (وكل منها ينقلب إلى) العنصر (الملاصق) لها والصور ستة الماء إلى الأرض وبالعكس والماء إلى الهواء وبالعكس والهواء إلى النار وبالعكس، وهناك صورتان أخريان الأرض إلى الهواء وبالعكس، (وإلى الغير بواسطة) كأن ينقلب الماء إلى الهواء ثم إلى النار وبالعكس وهكذا (أو وسائط) كأن ينقلب الأرض ماءاً ثم الماء هواءاً ثم الهواء ناراً وهكذا قال العلامة (ره): ويدل على انقلاب



فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على إحالة المركب إليها، والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات

كل منها إلى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءاً عند الإطفاء، وصيرورة الهواء ناراً عند إلحاح النفخ، وصيرورة الهواء ماءاً عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار إليه، وصيرورة الماء هواءاً عند استخانته، وصيرورة الماء أرضاً عند انجماد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة، وأما صيرورة الأرض ماءاً كما يتخذون مياهاً حارة ويحلون فيها أجساداً أصلية حجرية حتى تصير مياهاً جارية - انتهى. وفي غالبها تأمل.

(مسألة) في النار (فالنار حارة) بالضرورة والقياس (يابسة) بمعنى عدم لصوقها بشيء لا بمعنى تعسر تشكلها - كما تقدم في معنى اليبوسة - (شفافة) لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه، وكذلك كرة النار لأنها لا تحجب الكواكب عن الأبصار. وأما النار التي تلينا فقد حكى عن الشيخ النص على أنها ليست بشفافة لحجبها ما وراءها عن الأبصار، (متحركة بالتبعية) لحركة الفلك، لأن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان، (لها طبقة واحدة) لأنها قوية على إحالة ما يمازجها مع أن ما يخالطها عدوه من طبقات الهواء، (و) لها (قوة على إحالة المركب إليها) كما نرى بالضرورة في أن كل شيء إذا تلاقى مع النار إحترق.

(مسألة) في الهواء (والهواء حار) واستدلوا له بأن الماء إذا أريد جعله هواءاً لابد له من التسخين، وفيه نظر ظاهر. (رطب) بمعنى سهولة قبوله الأشكال وزوالها عنه (شفاف) لعدم منعه عن رؤية ما خلفه (له أربع طبقات): (الأولى) المجاورة للأرض المتسخن بسبب انعكاس أشعة



والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة، والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة

الشمس. (الثانية) الهواء البارد لما يخالطها من الأبخرة الصاعدة من الماء ولا يصل إليه أثر انعكاس أشعة الشمس ويسمى بالطبقة الزمهريرية. (الثالثة) الهواء الصرفة بدون برودة البخار ولا حرارة انعكاس الأشعة. (الرابعة) الهواء الممتزج مع النار.

(مسألة) في الماء (والماء بارد) ويدل عليه الحس حين خلوصه عن المسخنات الخارجية (رطب) ويدل عليه الحس بكلا معنى الرطوبة أي سهولة قبول الأشكال وزوالها والبلة (شفاف) لأنه إذا كان خالياً عن الخارجيات لم يحجب من الأبصار (يحيط بثلاثة أرباع الأرض) تقريباً وذكروا أنه معلوم بالحس للسياحين (له طبقة واحدة) وفيه نظر بين.

(مسألة) في الأرض (والأرض باردة) قيل لظهور برودتها على الحس عن خلوها من المسخنات (يابسة) لا قابلة للأشكال بسهولة ولا مبتلة ـ كما هو واضح ـ (ساكنة) واستدلوا لسكونها بأنها لو لم تكن ساكنة لتحركت بالاستدارة أو إلى ناحية من الجهات الست، والكل باطل لأنها لو كانت متحركة بالاستدارة أو إحدى الجهات الأربع: اليمين واليسار والخلف والأمام لم يسقط الحجر المرمي من ناحية في تلك الناحية بعينها بل وقع في خلاف جهة الحركة، ولو كانت صاعدة لم ينزل الحجر لوصولها إلى الحجر لا وصوله إليها. ولو كانت هابطة لم ينزل الحجر لأنه كلما نزل نزلت الأرض فلا يصل الحجر إليها أبداً. أقول: في الكل نظر، (في الوسط) أي أن مركز حجمها منطبق على مركز العالم، واستدلوا لذلك بانخساف القمر في مقاطرته الحقيقية للشمس. أقول: وفيه نظر لا يخفى، (شفافة) أي لا لون



لها ثلاث طبقات، وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقسانها، وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض، ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها

لها إذا لم يخلط بغيرها، فقد حكى أنه جيء بشيء من الأرض من المركز فكان لها ثقل وما كانت مرئية (لها ثلاث طبقات): (الأولى) الأرض الخالصة في المركز وقربه. (الثانية) الطينية. (الثالثة) المخلوطة بغيرها وهي المرئية والمغمورة بالماء.

(مسألة) في المركبات (وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها) الاسقطس عبارة عن العنصر، والمراد أن كل مركب يتركب من هذه الأربعة العناصر لأن غيرها لا يصلح للتفاعل الذي لابد في المركب، بل كل تفاعل راجع إلى البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة، وهي منحصرة في العناصر كما تقدم.

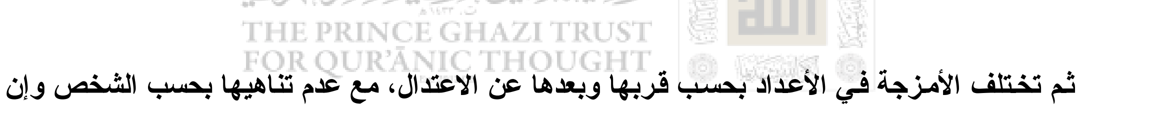
(مسألة) في حدوث المركبات (وهي) أي المركبات (حادثة عند تفاعل بعضها في بعض) ذهب بعض الحكماء إلى عدم حدوث المركب بل أجزاء كل مركب منتشرة وإنما تجتمع في المركب. مثلاً: أجزاء الإنسان ـ وهي اللحم والعظم والدم ـ منتشرة في العالم بنحو الأجزاء الصغار التي لا تدركها العين فإذا اجتمعت تلك الأجزاء حدوث هذه الطبيعة. وفيه نظر واضح بل المركب إنما يحدث بتفاعل بعض الأجزاء في بعض لأنه إنما يكون باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها.

(مسألة) في كيفية التفاعل (ويفعل الكيفية) كالحرارة والبرودة (في المادة) المائية مثلاً (فيكسر صرافة كيفيتها) قالوا: إن لنا مادة وصورة وكيفية: فالمادة لا تكون فاعلة لأن شأنها القبول، والصورة لا تكون منفعلة لأن شأنها الفعل، فلم يبق إلا احتمالات أربع انفعال المادة وانفعال



الكيفية. وعلى كل تقدير فالفاعل إما الكيفية أو الصورة ثلاثة منها باطلة إذ الصورة لا تكون فاعلة، مثلاً: إذا كان ماء حار وماء بارد ثم مزجا لا يمكن أن تكون الصورة المائية الساخنة فاعلة في مادة الماء البارد ولا في كيفيتها لأن الصورتان والمادتان باقيتان وإنما التركيب حدث في الكيفية فلم يبق إلا أحد أمرين: (الأول) عمل الكيفية في الكيفية وهو محال لأنه إن عمل كل من البرودة والحرارة في الأخرى دفعة واحدة يلزم أن يكون الغالب مغلوباً في حالة واحدة وهو باطل إذ معنى الغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادته عليها ومعنى المغلوبية عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه ـ كما لا يخفى، وإن عمل إحداهما في الأخرى بعد عمل الأخرى في الأولى لزم أن يكون المغلوب الذاهب قوى طبيعته الحافظة له غالباً له قوى طبعية حافظة وزائداً عليها. (الثاني) عمل الكيفية في المادة بأن يعمل البرودة في الماء الحار فيكسر صرافة حرارته وبالعكس وهو المطلوب (و) بعد هذا التفاعل (يحصل كيفية مشابهة في الكل) فيكون كل جزء من الماء حاملاً لجزء من الحرارة ولجزء من البرودة ويتساوى هذان الجزآن في كل جزء من أجزاء الماء بعدما كان الماء البارد المنحاز كل جزء منه حاملاً لجزء كبير من البرودة، والماء الحار المنحاز كل جزء منه حاملاً لجزء كبير من الحرارة (متوسطة) لا بتلك الحرارة التي كانت في الماء الحار ولا بتلك البرودة كانت في الماء البارد وهذه الكيفية المتوسطة (هي المزاج) في الإصطلاح.

(مسألة) في بقاء البسائط بصورها بعد التركيب (مع حفظ صور البسائط) ذهب جماعة إلى أن البسائط إذا امتزجت انخلع صورها فلا يكون



ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال، مع عدم تناهيها بحسب الشخص وإن كان لكل نوع من

لواحد منها صورة خاصة بل للجميع صورة واحدة وهيولي واحد، وهذا خلاف ما ذهب إليه المصنف. وتقرير بطلان مذهبه كما عن اللاهجي: إن المزاج يفعل فعل الأضداد فإنها تفعل فعل الحرارة وفعل البرودة وفعل اليبوسة وفعل الرطوبة، ولو كانت كيفية بسيطة لم يمكن أن يصدر منه أفعال مختلفة ـ لأن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ـ فالمركب مشتمل على حصص من الكيفيات المتضادة، واشتمالها على الكيفيات يستلزم كون محلها مركبة من محال تلك الكيفيات.

(مسألة) في اختلاف الأمزجة (ثم تختلف الأمزجة في الأعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال) المزاج الذي يتكون في المركب بسبب التفاعل يعدّ المركب لقبول صور وقوى معدنية ونباتية وحيوانية، فإن كانت أجزاء المركب متساوية أو قريبة من التساوي قبل الصورة الحيوانية وإن كانت مختلفة فبعضها زائد وبعضها ناقص بنسبة مختلفة زيادة ونقصاناً قبل الصورة المعدنية، وإن كانت الأجزاء لا بذلك التساوي ولا بهذا الاختلاف قبل الصورة النباتية فكلما كان المركب أقرب إلى الاعتدال قبل قوى أكمل.

(مسألة) في عدم تناهي الأشخاص (مع عدم تناهيها بحسب الشخص) إذ الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء بسائطها وكبرها. مثلاً: يمكن أن تتصور الجزء الناري من حمصة إلى حقة بزيادة حمصة حمصة، وعلى كل تقدير فالجزء الهوائي كذلك، وعلى كل تقدير فالجزء المائي كذلك، وعلى كل تقدير فالجزء الأرضي كذلك، وهكذا إلى ما لا نهاية له (وإن كان لكل نوع من



المركبات مزاج ذو عرض له طرف إفراط وتفريط وهي تسع.

(الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام) ويشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه.

المركبات مزاج ذو عرض) عريض (له طرف إفراط وتفريط) بحيث إذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع، فالإنسان مثلاً يلزم أن يكون كل من أجزائه النارية والهوائية والأرضية بين حقة زيادة وحمصة نقصاناً بحيث لو زاد أحد بسائطه عن الحقة أو نقص عن الحمصة لم يكن إنساناً وكان نباتاً أو معدناً، أما في هذه الحدود فهو إنسان وله عرض عريض بحسب الصور الممكنة للتركيب. وهذا شيء محسوس في الجملة فإن أمزجة أفراد الإنسان مختلفة في الحرارة والبرودة وغيرهما بل مزاج فرد واحد يختلف بحسب مراتب العمر. (وهي) أي الأمزجة الكلية (تسع) حاصلة من ضرب كل من غلبة الحرارة على البرودة وبالعكس والتساوي في كل من غلبة الرطوبة على اليبوسة وبالعكس والتساوي.

(الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام).

(مسألة) في تناهي الأجسام (ويشترك الأجسام في وجوب التناهي) فلا يمكن أن يكون جسم ممتداً إلى ما لا نهاية له واستدل المصنف (ره) له بدليلين: (الأول) برهان التطبيق المتقدم في مبحث التسلسل (لوجوب اتصاف ما) أي الخط الذي (فرض له) أي لذلك الخط (ضده) أي ضد التناهي (به) أي بالتناهي (عند مقايسته) أي مقايسة هذا الخط (بمثله) أي خط آخر (مع فرض نقصانه) أي نقصان الخط الثاني (عنه) أي عن



ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به.

الخط الأول المفروض له عدم التناهي. والحاصل أنه لو فرض خطان ذهبا مع الجسم إلى غير النهاية ثم قطعنا من أحد الخطين مقداراً ثم طبقنا هذا الخط المقطوع منه مع الخط الآخر فلا يخلو إما أن يتساوى هذا المقطوع منه مع غيره فيلزم منه تساوي الزائد والناقص وهو بديهي الاستحالة، أو لا يتساوى وحيث إن هذا الطرف الذي بأيدينا متساوي فلابد وأن يقع التفاوت في الطرف الآخر فإن انقطع الناقص انقطع الزائد لفرض كون التفاوت بينهما بقدر ما قطعناه فيبطل عدم التناهي. أقول: ويرد مثل هذا الدليل على كل من الملاء والخلاء الفضائي مع استحالة رفعهما ـ فتأمل. (الثاني) من دليلي استحالة عدم تناهي الأجسام ما أشار إليه بقوله: (ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني) أي ما اشتملا عليه (به) أي بالتناهي. وتقريره كما في القوشجي: إن كل زاوية فإن لضلعها نسبة إلى ما اشتملا عليه يعني إلى بعد ما بينهما، وتلك النسبة محفوظة بالغاً ما بلغا، يعني إذا امتدا عشرة أذرع مثلاً وكان بعد ما بينهما حينئذ ذراعاً فإذا امتدا عشرين ذراعاً كان بعد ما بينهما حينئذ ذراعين وإذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس، وهذا معنى حفظ نسبتهما إلى بعد ما بينهما. ولا شك أن بعد ما بينهما متناهٍ، لكونه محصوراً بين حاصرين، فإذا ذهب الضلعان إلى غير النهاية لزم أن يكون نسبة المتناهي أعني الامتداد الأول وهو عشرة أذرع في هذا الفرض إلى المتناهي أعني البعد الأول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي أعني الضلع الذاهب إلى غير النهاية إلى المتناهي أعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين إلى غير النهاية هذا خلف ـ انتهى.



واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة، والضرورة قضت ببقائها.

(مسألة) في تماثل الأجسام: فقد اختلفوا فيه فذهب جماعة إلى أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة وإنما الاختلاف بالعوارض، وذهب آخرون إلى أنها مختلفة بالحقيقة، وذهب المصنف (ره) إلى الأول فقال: (واتحاد الحد) أي اتحاد تعريف الجسم بقولهم: (الجسم هو الطويل العريض العميق) أو (جوهر قابل للأبعاد) (وانتفاء القسمة فيه) أي في هذا الحد الواحد إذ لو كانت الأجسام مختلفة للزم إما أن نحدّهما بحدين كما نقول في أقسام الحيوان: (الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل) وإما أن نحدّهما بحد واحد مع وقوع التقسيم فيه كما نقول: (ما في الخان حيوان إما ناطق وإما صاهل) (يدل على الوحدة) أي وحدة حقيقة الجسم من حيث الجسمية. فتحصل أن الجسم كالإنسان فكما أن اختلاف أفراده بالعوارض كذلك اختلاف أفراد الجسم كالإنسان والفرس والبقر المختلفة بالحقيقة.

(مسألة) في أن الجسم باقٍ في زمانين لا أن زيداً مثلاً في هذا الآن غير نفس هذا الزيد في الآن الثاني، ويعبر عن هذا المبحث ببقاء الأجسام. (والضرورة قضت ببقائها) فانّا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات وإنما التغيير في العوارض وحكى عن بعض القول بتجددها آناً فآناً واستدل لذلك بأن يوم القيامة تفنى الأجسام ففناؤها لا يخلو عن أحد ثلاث: (الأول) خلق الفناء المعدم للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم. و(الثاني) اعدام الأجسام بنفسها وهو باطل لأن العدم لا يمكن أن يستند إلى العلة



ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء، ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري، والأجسام كلها

الوجودية. و(الثالث) كون الجسم مما يتجدد آناً آناً فإذا لم يجدده الفاعل انتفى. أقول: مضافاً إلى الاختلاف في صحة الحكاية فيه أن الثاني صحيح لأن الأعدام غير العدم مع أن على الثالث يمكن أن يكون الاستمرار بيد الفاعل لا أنه يوجد آناً فآناً ـ فتأمل.

(مسألة) (ويجوز خلوها) أي الأجسام (عن الكيفيات المذوقة) أي الطعوم (والمرئية) أي الألوان (والشمومة) أي الروائح (كالهواء) الخالي عن جميع ذلك. وقال بعض بعدم إمكان خلوّ الجسم عن اللون قياساً على الكون فكما لا يمكن وجود جسم بلا حيز كذلك لا يمكن وجود جسم بغير لون. وفيه: انه لم يقم دليل على هذا التشابه بل ما تقدم دليل على عدم صحته.

(مسألة) في جواز رؤية الأجسام (ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري) مقابل قول جماعة بأن الجسم ليس بمرئي وإلا لرأينا الهواء فالمرئي إنما هو اللون والضوء القائمان بسطوح الأجسام، والمصنف تبعاً للمتكلمين ذهب إلى جواز الرؤية لكن بشرط الضوء واللون، وذلك لبداهة أنّا نرى الجدار والكتاب والإنسان والحيوان وإنما لم يرَ الهواء لعدم وجود الشرط وذلك مثل أن الحديد قاطع ولكن بشرط الحدة، والنار محرقة ولكن بشرط المحاذاة وهكذا.

(مسألة) في حدوث الأجسام (والأجسام كلها) جوهرها وعرضها

حادثـة، لعدم انفكاكهـا مـن جزئيات متناهية حادثـة، فإنـها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منـهما حادث وهو ظاهر، وأما تناهي جزئياتـهما فلأن وجود ما لا يتناهى محال.

(حادثة، لعدم انفكاكهما من جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منـهما حادث وهو ظاهر) بيان ذلك يتمّ ببيان قياسين: (الأول) إن الجسم ملازم للحركة والسكون، وكل واحد منـهما حادث ـ فالجسم مـلازم للحـادث. أما الصغرى فلان كل جسم له وضع وموضع فإن كان منتقلاً عن أحدهما كان متحركاً وإلا كـان ساكناً، وأمـا الكبرى فلأن كل جزء من أجزاء الحركة مسبوق بحركة أخرى أو سكون وكل جزء من أجزاء السكون مسبوق بسكون آخر أو حركة وكل مسبوق بالغير حـادث. وإذا تم هذا القياس جعلنا نتيجته صغرى للقياس. (الثاني) نقول: الجسم ملازم للحادث وكل ملازم للحادث حادث ـ فالجسم حادث. أما الصغرى فلمـا سبق، وأمـا الكبرى فلأنـه لو فرض ملازم الحادث قديماً فلا يخلو إما أن يكون هذا الحادث معه من الأزل فيلزم أزلـية الحـادث وهو محـال، وإمـا أن يكون الحادث معه في الأزل فيلزم الخلف لأنّا فرضنا التلازم بينـهما دائماً.

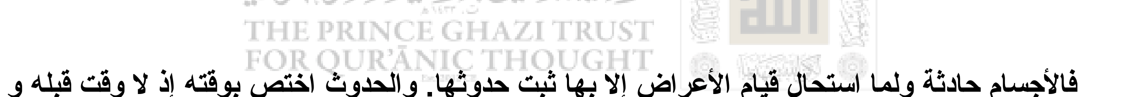
(و) إن قلت: لا نسلم كبرى القياس الأول وبرهانه أنكم إن أردتم بكون الحركة والسكون مسبوقين بالغير أن مهيتـهما تقتضـي ذلك فهـو أول الكـلام، وإن أردتـم أن كـل جزء مـنـهما مسبوق بالغير فهو مسلم لكن لا يقتضـي أن تكون مهيتـها كذلك لجواز أن يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية إلى الأزل. قلت: فيه مضافاً إلى أن الجزئيات لما كانت حادثة فالمهية حادثة لأن المهية ليست إلا تلك الجزئيات وإذا كانت المهية حادثة لم يعقل أزليتها وأن كل جزء منـهما حادث كما تقدم (أما تناهي جزئياتـهما فلأن وجود ما لا يتناهى محال)



للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف بأحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى فينقطع الناقص والزائد أيضاً، والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية.

لأمرين: الأول (لـ) برهان (التطبيق على ما مر) وهو كما في الكشف أن نأخذ جملة الحركات جملة ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم نطبق أحد الجملتين بالأخرى فإن استمرا إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف، وإن انقطع الناقص يتناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً. (و) الثاني انه (يوصف كل حادث بالإضافتين المتقابلتين) أي بالسابقية لما بعده والمسبوقية لما قبله (ويجب زيادة المتصف بإحداهما) أي بالسابقية (من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى) أي بالمسبوقية (فينقطع الناقص) وهو المسبوق (والزائد) أي السابق (أيضاً) وتقريره: أنّا نفرض سلسلتين متصاعدتين في جميع الحوادث إحداهما سلسلة السابقية والثانية سلسلة المسبوقية وهاتان متطابقتين ـ مثلاً زيد سابق على عمرو مسبوق ببكر وهكذا ـ لكن سلسلة السابق أكثر بواحد في طرف الماضي، لأنه لابد من أن يكون هناك سابق غير مسبوق وإذا وقع الزيادة والنقص كانا متناهيين، إذ غير المتناهي لا يمكن أن يكون له آخر حتى يقع به الزيادة والنقص، وهذا شبيه ببرهان التطبيق كما لا يخفى.

ثم إن المصنف بين كبرى القياس الثاني فقال: (والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية) وقد تقدم البرهان على ذلك مضافاً



فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها. والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله و

إلى الضرورة، وإن كان ما تقدم برهاناً على الأعم من هذا أي برهاناً على حدوث ما لا ينفك عن الحوادث فتبصر. (فـ) تحصل من هذه المقدمات أن (الأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها) أي بالأجسام (ثبت حدوثها). وإن شئت قلت: بعرض تلازم الحادث وكل ملازم للحادث حادث فالعرض حادث: أما الصغرى فلاستحالة قيام الأعراض إلا بالأجسام، وأما الكبرى فلما تقدم.

ثم أشار المصنف إلى جواب أدلة القائلين بقدم الأجسام ولهم أدلة:

(الأول) إن الأجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على أمر حادث مختص بوقت حدوثها، إذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لأن اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الأوقات مع تساوي نسبتهما إلى جميع تلك الأوقات تخصيص بلا مخصص، ثم ننقل الكلام في ذلك الأمر الحادث الموجب للترجيح وانه لم يختص بوقت معين وهكذا إلى أن يتسلسل.

(و) الجواب الأولاً - انه (الحدوث) إنما (اختص بوقته إذ لا وقت قبله) فلا يلزم الترجيح من غير مرجح، فإن الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة، إذ الزمان قبل خلق العالم موهوم لا وجود له وإنما حدث مع أول وجود العالم فليس هناك وقتان حتى نطلب المرجح للوقت الثاني على الأول، وهذا مثل أن يأتي زيد يوم الجمعة ويأتي عمرو مقارناً له ثم يسأل انه لِمَ لَمْ يأتِ عمرو في ظرف إتيان زيد قبل يوم الجمعة. ولا يخفى انه لو قرر إشكال الحكماء بأنه يمكن خلق العالم قبل خلقه الفعلي - وإلا خرج عن الإمكان - لم يرد عليه هذا الإشكال. (و) ثانياً - إن الفاعل لو كان مجبوراً لم يعقل انفكاك معلوله



عنه، وأما الفاعل (المختار) إذا لم يكن مرجح في الخصوصيات مع وجود المرجح في الجامع (يرجح أحد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم) كالأشاعرة وإلا فلو لم يرجح لزم تفويت المصلحة وهو قبيح على الحكيم وثالثاً ـ انه لم لا يجوز اختصاص بعض الأوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبله وما بعده. ورابعاً ـ إن العالم حادث لما تقدم من الدليل فلا يمكن أن يكون أزلياً. وخامساً ـ النقض بالحوادث اليومية. وكيف كان فكلام الحكماء أظهر بطلاناً فلا يحتاج إلى الإطالة.

(الثانية) من أدلة الحكماء أن الجسم مركب من المادة والصورة والمادة قديمة والصورة كذلك، فالمركب منهما قديم. أما الصغرى فلما تقدم في بحث مبدأ الجسم، وأما الكبرى فتقريره ـ كما في الكشف وقد تقدم أيضاً ـ كل حادث فهو مسبوق بإمكان وجوده وذلك الإمكان ليس أمراً عدمياً، وإلا فلا فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي ولا قدرة القادر لأنّا نعللها به فتغايراً، وليس جوهراً لأنه نسبة وإضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه ـ وهو المادة ـ انتهى. وعلى هذا فالمادة إن كانت قديمة ثبت المطلوب وإلا افتقرت إلى مادة أخرى ـ لأن كل حادث له مادة ـ وهكذا إلى أن يتسلسل المواد، ثم يلزم من قدم المادة قدم الصورة ـ لما تقدم من أنها لا تخلو عن الصورة ـ فيلزم قدم الجسم. (و) الجواب: (أولاً) لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة كما تقدم تزييفه في مبحث مبدأ الجسم. و(ثانياً) على فرض التسليم نقول: (المادة منتفية) لما تقدم من أن الإمكان ليس شيئاً حتى يحتاج إلى محل بل هو أمر اعتباري، وإذا لم تكن مادة لم تكن صورة.

(الثالثة) من أدلتهم بلفظ القوشجي: إن الزمان قديم وإلا لكان عدمه



والقبلية لا تستدعي زماناً وقد سلف تحقيقه.

(الفصل الرابع ـ في الجواهر المجردة) أما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وأدلة وجوده مدخولة.

قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق ـ وهو السبق الزماني ـ فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً (هذا خلف)، وإذا كان الزمان قديماً كانت الحركة التي هي مقداره أيضاً قديمة، فكذا الجسم الذي هو محل الحركة. (و) الجواب أن (القبلية) لعدم الزمان على وجوده (لا تستدعي زماناً) حتى يلزم وجود الزمان حين فرض عدمه، لما تقدم من أن بعض الأشياء مقدم على بعض بحيث لا يجامع مع المسبوق مع عدم السبق الزماني، فإن أجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض وليس متقدماً بالزمان ـ وإلا لزم التسلسل ـ (وقد سلف تحقيقه) في بحث أقسام السبق.

(الفصل الرابع ـ في الجواهر المجردة) أي المفارقة عن المدة والمادة وهي قسمان: نفس وعقل. (أما) تجرد (العقل فلم يثبت دليل على امتناعه) لأن أقصى ما استدل للامتناع انه لو كان مجرداً شارك الباري تعالى وهو محال. وفيه أن المشاركة في السلوب والإضافات لا يقتضي المشاركة في الذات حتى يلزم التركيب. ولا يخفى أن مراد المصنف (ره) من العقل غير تركبه تعالى للزومه ما ذكره الفلاسفة ـ من العقل القديم الملازم مع الباري ملازمة النار للحرارة. وإلا فقد دلّ الدليل على بطلانه (وأدلة وجوده مدخولة) ذهب الحكماء إلى أن الواجب صدر منه العقل الأول ثم صدر من العقل الأول فلك أول وعقل ثانٍ ثم صدر من العقل الثاني فلك ثانٍ وعقل ثالث وهكذا إلى تسعة أفلاك وعشرة عقول. وقد ذكر المصنف (ره) من أدلتهم ثلاثة



هي أقواها:

(الأول) ما أشار بقوله: (كقولهم) الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة ـ أعني الجسم والصورة والهيولي والنفس والعقل ـ وأول صادر عن الباري لا يمكن أن يكون إلا العقل، أما عدم كونه جسماً فلأن (الواحد لا يصدر عنه أمران) وهذا يتوقف على ثلاث مقدمات: كون الجسم مركباً، وكون الباري واحداً، وكون الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. أما أن الجسم ليس واحداً فلأنه مركب من الهيولي والصورة، وأما كون الباري واحداً فهو بديهي، وأما أن الواحد لا يصدر الخ فقد تقدم برهانه عند قول المصنف (ره) قبيل براهين إبطال التسلسل: (ومع وحدته يتحد المعلول). ونقول هنا: انه يلزم أن يكون في العلة خصوصية بسببها يصدر منه هذا المعلول دون غيره إذ لولا الخصوصية والسنخية بين العلة والمعلول لزم صدور كل شيء من كل شيء، وعليه فلو صدر أثران من مؤثر فلا يخلو إما أن يكون نسبة أحدهما إلى العلة عين نسبة الآخر وهو محال، أو النسبتان متغايرتان فنسبة كل واحد التابعة لخصوصية إما أن تكون داخلة في العلة ـ ويلزم منه تركبها، وهو خلف ـ أو خارجة عن العلة. فننقل الكلام في جهة ارتباط هذه الخصوصية الخارجية بالعلة ونقول إما أن تكون جهة الارتباط داخلة أو خارجة وهكذا إلى أن يتسلسل. أقول: يرد عليه أمور: (الأول) انه ليس الجسم مركباً كما سبق. (الثاني) أن الواحد الذي لا يصدر منه إلا الواحد إنما هو في العلة بالجبر كالنار لا بالاختيار كالباري تعالى، فإن الفاعل بالاختيار إنما يوجد بالإرادة على وفق المصلحة ولا يحتاج إلى السنخية. (الثالث) إن هذه القاعدة حتى في الفاعل بالجبر مخدوشة إذ لم لا يجوز ان

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده وإلا لما انتفت صلاحية التأثير.

يجعل الله تعالى شيئاً واحداً منشأ لأثرين.

(و) أما عدم كون الصادر الأول صورة أو نفساً فلأنه (لا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره) يعني أن الصورة والنفس إنما يؤثران إذا كانا مع المادة والبدن، فلا يمكن أن يكونا علة لجميع الأشياء التي منها المادة والبدن إذ لو كانا أول الأشياء ثم أوجدا شيئاً لزم كونهما علة مع عدم وجود شرط علتهما. وهذا يتوقف على كون الصورة والنفس لا يؤثران إلا إذا كان مع المادة والبدن وبيانه: أما الصورة فلأنها إنما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وتشخصها متوقف على مقارنتها للمادة إذ لا تشخص لها بدون المادة ـ فلا تكون سابقة على المادة ـ وأما النفس فلأنها إنما تفعل بواسطة البدن فلا تكون مقدمة على البدن وعلة له. وفيه عدم تسليم وجود الصورة أصلاً بل هو أمر منتزع، خصوصاً بعدما عرفت من عدم تركب الجسم من المادة والصورة. وأما النفس فلم يقم دليل على تجردها وأنها لا تتمكن من الفعل إلا بواسطة البدن، فيمكن أن تكون أمراً مادياً تفعل بدون البدن (أو) مجردة تفعل بدونه ولا يلزم أن تكون عقلاً وإن كانا مشتركين في التجرد والفعل بدون شيء ـ كما لا يخفى.

وأما عدم كون الصادر الأول عرضاً فلأنه لا سبق لمشروط باللاحق في (وجوده) إذ العرض محتاج في وجوده إلى الجوهر فلو كان العرض أول الأشياء لكان علة للجوهر فيلزم أن يكون مقدماً لأنه علة ومؤخراً لأنه مشروط بالجوهر الذي فرض مؤخراً.

وأما عدم كون الصادر الأول هيولي ومادة فلأن الهيولي قابلة فلا يمكن أن تكون فاعلة، وإليه أشار بقوله: (وإلا لما انتفت صلاحية التأثير



عنه لأن المؤثر ههنا مختار، وقولهم استدارة الحركة توجب الإرادة المستلزمة للتشبه بالكامل.

عنه(٢) يعني وإلا يكن كذلك بأن كانت المادة هي الصادر الأول لما كانت بحيث انتفت صلاحية التأثير عنها، فحيث إنها انتفت صلاحية التأثير عنها لم تكن صادراً أو لا وعلة لجميع الأشياء. والأقرب في النظر أن يكون قوله: (أو وجوده) إشارة إلى أمرين عدم صلاحية العرض والهيولي إذ هي تحتاج في وجوده إلى الصورة ـ فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ـ وعليه فقوله: (وإلا لما انتفت) إلخ علة لقوله: (ولا سبق) إلخ يعني لا سبق لمشروط باللاحق وإلا لكان اللازم صلاحيته للتأثير ـ مجرداً ـ فانتفاء صلاحية التأثير عن هذه الأربعة كاشف عن عدم كونها صادراً أولاً، فيكون ضمير عنه راجعاً إلى قوله: (لمشروط) فتدبر. وإنما قلنا بأن أدلة وجوده ومدخولة (لأن المؤثر ههنا مختار) والمختار تتعدد آثاره وأفعاله، فيمكن أن يكون الصادر منه ابتداء أشياء كثيرة.

والدليل للقائلين بوجود العقل ما أشار إليه بقوله: (وقولهم) بالجر عطف على (كقولهم) إن الفلك تتحرك مستديراً بالبداهة (استدارة الحركة توجب الإرادة) إذ الحركة إما طبيعية أو قسرية أو إرادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبيعياً. بيانه: أن الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطلب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع، وإذا ثبت أنها ليست طبيعية ثبت أنها ليست قسرية ـ لأن القسرية مقابل الطبيعية فما لم يمكن فيه الطبع لا يمكن فيه القسر. فتحصل أن حركة الفلك إرادية (المستلزمة للتشبه بالكامل) وإنما استلزم كون الحركة

---

٢ ـ تذكير الضمير الراجع إلى المادة باعتبار تأويلها إلى المحل.



إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوةً يوجب الانقطاع وغير الممكن محال

الإرادية للفلك مقصوداً منها التشبه بالكامل ـ أي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل، لأن الإرادة تقتضي أن يكون للمريد مطلوب ـ فمطلوبه إما مستحيل الحصول وهو محال إذ طلب المحال محال، وإما ممكن الحصول وهو إما محسوس أو معقول، والأول محال لأن الفلك لا يتغير عن حاله إلى أخرى ـ ولازم حصول المطلوب المحسوس تغييرها ـ فتعين الثاني وهو أن يكون المطلوب معقولاً. وحينئذ فالفلك إما أن يريد نيل ذات المعقول أو نيل صفاته أو نيل التشبه بأحدهما والأولان محالان لأن الذات والصفة إن نيلتا في الجملة لزم انقطاع الحركة ـ لامتناع طلب الحاصل ـ وإن لم تنالا أصلاً فلابد من اليأس وتنقطع الحركة أيضاً ـ وحيث إن انقطاع الحركة محال لأنها حافظة للزمان الممتنع عليه الإنقطاع، فكون المطلوب نيل الذات والصفات محال، فتعين أن يكون الطلب للتشبه وهو إما تشبه بالواجب أو بالعقل ـ إذ المعقول منحصر فيها ـ والأول باطل وإلا لم يختلف حركات الفلك، فتعين أن يكون التشبه بالعقل فيثبت المشبه به أي العقل ـ وهو المطلوب.

إن قلت: أي مناسبة بين الحركة بالإستدارة وبين التشبه بالعقل؟ قلت: إن الفلك تخرج كمالاته الممكنة بواسطة الحركة الوضعية ويحصل له بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه.

وقد أشار المصنف (ره) إلى أقسام الطلب بقوله: (إذ طلب الحاصل فعلاً أو قوةً يوجب الإنقطاع و) طلب (غير الممكن محال يعني أن الكمال المطلوب ليس حاصلاً بالفعل وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلاً بالقوة وإلا لانقطعت أيضاً ولا غير الممكن لأن شعور الفلك مانع عن طلبه غير الممكن، فتعين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدريج إلى الأبد. وهذا



لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه على حصر أقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال، وقولهم لا علية بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الأقوى بالأضعف

الدليل غير تام أيضاً (لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه) أي يتوقف هذا الدليل على دوام الحركة للفلك وقد أوجبنا انقطاعهما لأنّا بيّنا سابقاً حدوث الفلك وكل حادث ممكن العدم. (و) أيضاً يتوقف هذا الدليل (على حصر أقسام الطلب) فيما ذكروه لإمكان أن تكون لطلب نفع السافل (مع المنازعة في امتناع طلب المحال) فيمكن أن يكون الفلك بلا شعور فيطلب المحال، ولولا ملاحظة الاختصار ووضوح بطلان هذه التلفيقات الواهية لأكثرنا من الاعتراض عليه.

(الثالث) من أدلتهم ما أشار إليه بقوله: (وقولهم لا علية بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علّل الأقوى بالأضعف). وتقريره: انه لا يخلو إما أن يكون موجوداً لفلك الجسم أو العقل والأول مستحيل فيتعين الثاني وهو المطلوب، ووجه استحالة كون الموجد جسماً أن الموجد لا يخلو إما أن يكون محوياً بالفلك أو حاوياً له وكلاهما محال: أما الأول فلأن الحاوي أشرف من المحوي فلا يمكن أن يكون الأحسن علة للأشرف، وإلى هذا أشار بقوله: (أو علّل الأقوى بالأضعف). وأما الثاني فلأن الحاوي لكونه علة مقدم على المحوي ففي مرتبة عدم المحوي ـ في ظرف وجود الحاوي ـ يلزم الخلاء، فحيث إن الخلاء محال يستحيل أن تكون علة الفلك الجسم الحاوي، وإليه أشار بقوله: (وإلا لأمكن الممتنع) والمراد بقوله: (ولا علية بين المتضايفين) أي بين الحاوي والمحوي ـ لأن أحدهما من

لمنع الامتناع الذاتي. وأما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهي مغايرة لما هي شرط فيه.

حيث هو حاوٍ مضائف للآخر من حيث هو محوي وبالعكس. وهذا الدليل باطل أيضاً (لمنع الامتناع الذاتي) للخلاء إذ لو كان الخلاء ممتنعاً ذاتاً كان ملازم عدم الخلاء ـ وهو المحوي ـ واجباً ذاتاً، لكن الثاني واجب بالغير فالخلاء ممتنع بالغير، وحيث إن الممتنع بالغير ممكن فلا يلزم من علية الحاوي إمكان الممتنع ـ فتأمل. ثم إن قولهم موجد الفلك إما الجسم أو العقل يعوزه قسم ثالث وهو الواجب، فلا استقامة للدليل من أصله.

(مسألة) في النفس الناطقة وقد تقدم أنها الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله. وعرّفها المصنف (ره) بقوله: (وأما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة) أما كونها كمالاً للجسم فواضح، واحترز بالأول عن الكمال الثاني، إذ الكمال على قسمين: (الأول) الذي يتنوّع به الشيء كالفصول يسمى كمالاً أولاً. (الثاني) ما يعرض للنوع من الصفات اللازمة أو العارضة كالعلم والقدرة ونحوهما. واحترز بقوله: (لجسم) عن الكمال للمجردات، وبتقييده (بالطبيعي) عن صور الأجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير، وبقوله: (آلي) عن صور العناصر والمعدنيات إذ لا يصدر عنها أفعال بواسطة الآلات، وبقوله: (ذي حياة بالقوة) عن النفوس السماوية التي تصدر عنها التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفعال الحياة بالفعل لا بالقوة، بخلاف ذوات النفوس فإنها تصدر عنها الحركات بالقوة.

(مسألة) في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج (وهي) أي النفس (مغايرة لما) أي للمزاج الذي (هي) أي النفس (شرط فيه) أي أن النفس شرط لحصول المزاج فلا يكون عين المزاج وذلك لوجوه: (الأول)



لاستحالة الدور، وللمانعة في الاقتضاء، ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر، ولما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه.

(لاستحالة الدور). بيان ذلك: أن المزاج واقع بين أضداد تريد الإنفكاك والنفس تجبرها على الالتيام، فلو كان المزاج هي النفس لزم تقدم المزاج على نفسه وهو دور بمعنى لزوم تقدم الشيء على نفسه ـ فتأمل.

(الثاني) (وللمانعة في الاقتضاء) فإن النفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر، فإن الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة. فتبين أنهما شيئان إذ لا يعقل أن يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين.

(الثالث) (ولبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر). وتقريره على ما في القوشجي: إن النفس تبقى عند بطلان المزاج، فإن زيداً مثلاً له مزاج عند طفوليته ككون مزاجه حاراً لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه إلى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلاً، ولا شك أن الباقي غير الزائل.

(مسألة) في أن النفس غير البدن لأمور:

(الأول) ما أشار إليه بقوله: (و) النفس مغايرة (لما يقع الغفلة عنه) فإنّا قد نغفل عن بدننا ومع ذلك نتصور أنفسنا، فلو كانت النفس عين البدن لم يعقل التفكيك إذ الشيء الواحد إما متصور وإما مغفول عنه، وقوله: (لما يقع) الخ عطف على قوله: (لما هي شرط فيه).

(الثاني) ما أشار إليه بقوله: (و) هي مغايرة لما يقع (المشاركة فيه) فإن البدن جسم والجسم يقع المشاركة فيه بين جميع الأجسام، فلو كانت النفس هي البدن لزم مشاركة جميع الأجسام في النفس وهو باطل فاتحاد البدن مع النفس باطل. وإن شئت قلت: النفس مختصة، والجسم ـ الذي هو البدن ـ مشترك، والمشترك غير المختص، فالنفس غير البدن.



والتبدل فيه، وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامه.

(الثالث) ما أشار إليه بقوله: (و) هي مغايرة لما يقع (التبدل فيه) فإن أجزاء البدن تتبدل والنفس باقية بحالها، والمتبدل غير الباقي. أما أن أجزاء البدن متبدلة فلأن البدن دائماً في التحليل بسبب الحرارات الداخلية والخارجية ولذا يظهر الهزال بمجرد الإسهال لأنه لا يصل إلى الأعضاء بدل ما يتحلل، وأما أن النفس باقية فللقطع بأن نفس زيد في حال هرمه هو نفسه في حال طفولته.

(مسألة) في أن النفس من المجردات (وهي جوهر مجرد) في ذاته لأمور:

(الأول) - (لتجرد عارضها) لمقدمات ثلاثة: (الأولى) وجود معلومات مجردة كالباري تعالى والكليات كما هو واضح. (الثانية) إن العلم بالمجرد مجرد لأن العلم يلزم أن يطابق المعلوم فلو كان العلم مادياً لم يطابق المعلوم وذلك لأن العلم عبارة عن الصورة العقلية فلو لم تكن مجردة لكانت محفوفة بغواش المادة من مقدار معين وأين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا تكون مطابقة لما ليس له تلك الأمور: إذ ذو المقدار والوضع والكيف ونحوها لا تكون مرآة وصورة لما ليس له تلك الأمور. (الثالثة) إن محل العلم وهو النفس مجردة، لأن المحل لو كان له أين ووضع وكيف ومقدار كان الحال فيه متصفاً بها لكن الحال لا يعقل اتصافه بها فالمحل كذلك. وفيه أنه يتوقف على كون العلم صورة وهو ممنوع بل العلم ليس الإنكشاف ولو كان العلم صورة لم يعقل العلم بالمجرد لأنه لا صورة له

(و) الثاني من أدلة تجرد النفس (عدم انقسامه) أي انقسام العارض بيانه: أن النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات غير منقسم. أما

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً

عدم انقسام النفس فلأن الوحدة والنقطة اللتين تعقلهما النفس غير قابلتين للانقسام وكلما كان المعقول غير قابل للانقسام كان محله كذلك وإلا فلو انقسمت النفس لكان معقولها منقسماً لوجوب التطابق بين الشيء وصورته ومحل الصورة كما تقدم في الدليل الأول، وأما أن كل مادي منقسم فلما تقدم من أنه لا وجود لوضعي غير منقسم، فهاتان المقدمتان تنتجان تجرد النفس وعدم كونها مادياً. وفيه ما تقدم في الدليل الأول.

(و) الثالث من أدلة تجرد النفس (قوتها) أي النفس (على ما يعجز المقارنات) للمادة (عنه) فإن النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية والماديات لا تقوى على ذلك: أما الصغرى فلأنها تقدر على تعقل الأعداد غير المتناهية، وأما الكبرى فلما تقدم من أن المادي متناهٍ وكل متناهٍ لا تقدر على غير المتناهي. وفيه أن النفس لا تقدر على ما لا يتناهى لما في القوشجي من أنه إن أردتم به أنها لا تتناهى إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل آخر بعد، فالقوى الجسمانية أيضاً كذلك فإن القوة الخيالية ـ مثلاً ـ لا تنتهي في تصور الأشكال إلى حد إلا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعد، وإن عنيتم به أنها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع.

(و) الرابع من أدلة تجرد النفس (لحصول عارضها) أي عارض النفس وهي الصورة العلمية (بالنسبة إلى ما يعقل محلاً) أي أن صورة الشيء الذي يفرض محلاً للنفس كالقلب والدماغ، هذه الصورة تحصل للنفس حصولاً (منقطعاً). فقد يتصور الشخص القلب وقد لا يتصوره، فهذا دليل على عدم محل لها. بيان ذلك: أن النفس لو حلت في جسم من قلب أو دماغ



ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية و

أو غيرهما من الجسمانيات لزم أحد الأمرين: إما أن تعقله دائماً أو لا تعقلهُ دائماً لأنه إن كفى صورة ذلك المحل في تعقله لتعقله دائماً لحضوره عندها، وإن لم تكفِ لم تعقله أبداً لاستحالة أن يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة أخرى للزومه اجتماع المثلين، فوجود التعقل منقطعاً قد يكون، وقد لا يكون كاشف عن أن النفس غير حالة في محل وكل ما لا محل له مجرد. وفيه انه يمكن أن يكون لتعقلها لمحله شرط كالتوجه إلى المحل ونحوه، كما نرى في الخارجيات أن مع اجتماع جميع شرائط الرؤية قد لا يرى الإنسان المرئي لعدم توجه النفس إليه.

(و) الخامس من أدلة تجردها: إن الصورة العقلية العارضة للنفس مستغنية عن المادة، فمحلها وهي النفس مستغنية عن المادة (لاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض). أما أن الصورة العقلية مستغنية فلما تقدم من إدراكها المجردات، وأما التلازم بين استغناء العارض والمعروض فلأن العارض محتاج إلى المعروض، فلو كان المعروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض أولى بالاحتياج إليه ـ فتأمل.

(و) السادس من أدلة تجردها: إن القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في القوة والضعف، والنفس غير تابعة للجسم فالنفس غير منطبعة: أما الصغرى فلما هو المشاهد من أن الحس والحركة الحالَّتين في البدن تضعفان بضعفه وتقويان بقوته وكسائر سائر القوى الظاهر، وأما الكبرى فهو واضح (لانتفاء التبعية) فإن النفس تقوى حال ضعف الجسم فإن وقت الشيخوخة تقوى تعقلات النفس. وفيه نظر بين.

(و) السابع من أدلة تجردها: إن القوى المنطبعة في الجسم تَكلّ عند



لحصول الضد، ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها. واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها،

توارد الأفعال عليها خصوصاً الشاقة منها، والنفس تقوى بذلك، فالنفس غير منطبعة: أما الصغرى فلما هو المشاهد من أن الباصرة لا ترى بعد نظر طويل إلى قرص الشمس، والشامّة بعد شم رائحة قوية لا تدرك رائحة ضعيفة وهكذا، وأما الكبرى فهو واضح (لحصول الضد) من ذلك، فإن النفس عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد والنظر فيه أيضاً ظاهر.

(مسألة) ذهب جمع إلى أن النفوس البشرية متحدة بالنوع وإنما تختلف بالصفات والملكات وذهب آخرون إلى أنها مختلفة بالمهية كاختلاف الإنسان والفرس والبقر (و) اختار المصنف (ره) الأول لأن النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد و(دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها) أما الصغرى فلما تقدم في تعريف النفس، وأما الكبرى فلأن الأمور المختلفة بالمهية يمتنع أن يجمعها حد واحد فلا يمكن جمع الإنسان والفرس والبقر تحت حد واحد. أقول: ويمكن أن يكون هذا الحد الواحد حداً للجنس لا النوع، كأن يحد الإنسان وسائر الأنواع: بالجسم النامي المتحرك بالإرادة فالحد الواحد لا يدل على الاتحاد النوعي.

(و) إن قلت: (اختلاف العوارض) الطارئة على النفس كالجبن والشجاعة والفهم والبلادة والسخاء والبخل وغيرها يدل على اختلاف حقائق النفوس. قلت: إختلاف العوارض (لا يقتضي اختلافها) أي اختلاف النفوس بالمهية لأن هذه عوارض مفارقة غير لازمة ولذا قد ينقلب الشجاع جباناً وهكذا فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض. أقول: والواقع غير معلوم والأدلة النقلية قابلة للأمرين.

هي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع، وهي مع البدن على التساوي

(مسألة) في حدوث النفوس (وهي حادثة، وهو ظاهر على قولنا) بحدوث العالم فإن النفوس من أجزائه فهي حادثة (و) أما (على قول الخصم) القائل بقدم العالم فإثبات حدوث النفوس يحتاج إلى البرهان، وهو أن النفوس (لو كانت) قديمة (أزلية) فلا يخلو إما أن تكون في الأزل واحدة أو متعددة، وعلى الأول فإن بقيت بعد التعلق بالأبدان واحدة أيضاً (لزم اجتماع الضدين) لأن نفس زيد المتصفة بالكرم هي بعينها نفس عمرو المتصفة بالبخل، فيلزم أن تكون النفس الواحدة كريمة بخيلة عالمة جاهلة شجاع جبان الخ. وهو محال، وإن تعددت بعد التعلق بالأبدان ولا يمكن ذلك إلا بأن تبطل النفس الواحدة وتحدث نفوس كثيرة (أو) تتجزأ بأجزاء كإناء من الماء إذا تجزأ بأجزاء، ومن ذلك يلزم (بطلان ما ثبت) أي بطلان النفس الأولى التي ثبت أنها في الأزل واحدة غير متكثرة ولا متجزئة ـ وهو محال ـ لأن القديم لا يمكن انقلابه كما تقدم في محله. وعلى الثاني فإن كان التعدد بالذات (أو) اللوازم لزم (ثبوت ما يمتنع) لأنّا قد قدمنا اتحاد النفوس البشرية بالحقيقة فلا يمكن اختلافها بالحقيقة أو بلوازمها، إذ اختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات، وإن كان التعدد بالعوارض الطارئة من الأبدان فلا أبدان في الأزل حتى تختلف النفوس باختلافها.

(مسألة) (وهي) أي النفس (مع البدن على التساوي) فلكل نفس بدن، كما أن لكل بدن نفساً فعدد النفوس مساوٍ لعدد الأبدان وبالعكس



ولا تفنى بفنائه، ولا تصير مبدأ صورة لآخر

أما أن للبدن الواحد نفساً واحدة فلأن كل إنسان يجد ذاته ذاتاً واحدة، ولو كان له نفسان لوجد ذاته ذاتين، وأما أن للنفس الواحدة بدناً واحداً فلأن تعدد البدن واتحاد النفس يتصور على نوعين:

(الأول) أن تنتقل النفس بعد خروجها عن بدن إلى بدن آخر، وهو محال للزومه أن يجتمع في البدن نفسان منتقلة وحادثة، لأن حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل وعند حصوله تحدث نفس له، فإذا انتقلت إليه نفس لبدن سابق اجتمعت فيه نفسان ـ وقد تقدم بطلانه.

(الثاني) أن تكون النفس الواحدة لبدنين في عرض واحد، وهو أيضاً باطل، إذ لازمه أن يكون معلوم أحدهما عين معلوم الآخر وكذلك سائر الصفات وهو باطل بالوجدان. أقول: في غالب مقدمات هذه المسألة مناقشة وكذا في الأدلة الأخر التي ذكروها لبيان هذا التساوي.

(مسألة) في أن النفس لا تفنى بفناء البدن (ولا تفنى بفنائه) لما دل من النقل على بقاء النفس، وذكر له دليلان آخران: (الأول) إن المعاد قطعي، ولو انعدمت النفس لم يعقل المعاد، لامتناع إعادة المعدوم. (الثاني) إن إمكان الفناء ـ السابق على الفناء ـ لابد له من محل، فلا يخلو إما أن يكون محله النفس، وهو محال لامتناع أن يكون الشيء محلاً لإمكان مباينه، وإما أن يكون غيرها ـ وهو باطل ـ لامتناع قيام إمكان شيء بشيء آخر، وحيث بطل الشقّان بطل إمكان الفناء فتدبر.

(مسألة) في إبطال التناسخ (ولا تصير) النفس بعد خروجه عن البدن (مبدأ صورة لـ) بدن (آخر) كأن تنتقل نفس زيد بعد الموت إلى



وإلا بطل ما أصلناه من التعادل، وتعقل بذاتها، وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير إسناد

عمرو ويكون بينهما من العلاقة مثل ما بينها وبين زيد (وإلا بطل ما أصلناه من التعادل) بين النفوس والأبدان، إذ الانتقال موجب لتعدد البدن ووحدة النفس، وهذا خلاف ما تقدم من أن لكل بدن نفساً. ثم اعلم أن لهم - في انتقال النفس بعد الموت إلى شيء آخر - اصطلاحات: (الأول) النسخ وهو الانتقال إلى بدن إنساني آخر. (الثاني) المسخ وهو الانتقال إلى بدن حيوان. (الثالث) الفسخ وهو الانتقال إلى نبات أو شجر. (الرابع) الرسخ وهو الانتقال إلى معدن أو جماد.

(مسألة) في كيفية تعقل النفس للكليات والجزئيات (وتعقل) النفس الكليات (بذاتها) بدون احتياج إلى آلة ولذا لو فرض أن هناك شخصاً فقدَ جميع حواسه لم يزل يعقل الكليات، (وتدرك) النفس الجزئيات (بالآلات) كالبصر والسمع وغيرهما خلافاً لمن ذهب إلى أن مدرك الجزئيات هو الحواس فقط. وفي إثبات هذا المطلب نحتاج إلى أمرين:

(الأول) انه ليس المدرك هو الحاسة فقط، ويدل عليه أن النفس تحكم بين الكلي والجزئي - كما هو بديهي - والحاكم بين الشيئين لابد وأن يدركهما.

(الثاني) إن إدراك النفس بواسطة الآلة بمعنى أن صور الجزئيات ترتسم في قوى النفس الجسمانية لا في ذاتها، وقد أشار إليه بقوله: (للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير إسناد) وتوضيحه بلفظ القوشجي: قد نتخيل مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل، من غير استناد - أي من غير أن يستند هذا التخيل إلى الخارج بأن يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض

وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة، وأخرى

اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع ـ وليس هذا الامتياز بينهما بحسب المهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض، لفرض تساويها من جميع الوجوه بل بالمحل، بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر. وليس هذا هو المحل الخارجي لأن المفروض انه لم يؤخذ من الخارج، فتعين المحل الإدراكي لذلك، والمجرد لا يصلح أن يكون محلاً لذلك فتعين الآلة الجسمانية ـ انتهى. أقول: حيث لم يقم دليل على تجرد النفس ـ كما تقدم الإشكال في أدلته ـ بطل هذا الدليل.

(مسألة) في القوى النباتية (وللنفس قوى تشارك) النفس (بها) أي في هذه القوى (غيرها) من سائر ما له نمو من النبات والحيوان (هي الغاذية) وهي القوة الموجبة لاستخلاف ما ذهب بما يأتي، إذ البدن بسبب الحرارة الخارجية والداخلية دائماً في التحلل، ولذا نرى أن المبتلى بالإسهال يضعف، وذلك لأن هذه القوة لا تتمكن حين الإسهال من الاستخلاف فإذا انعدم جزء بسبب الحرارة لم يخلفه غيره فيضعف. وهذه القوة تفعل أفعالاً ثلاثة: الأول ـ تحصيل جوهر البدن كالدم. الثاني ـ الإلزاق بالعضو. الثالث ـ التشبيه بالعضو المغتذى. (والنامية) وهي التي تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذى الأصلية كالعظم والعصب والرباط، فيزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية. (والمولدة) وهي القوة التي تجعل بعض الغذاء مستعدة لقبول صورة النوع حتى يحفظ النوع مثلاً يجعل بعض الغذاء نواة قابلة لصيرورتها شجرة ونحوها، وكذا يجعل بعض الغذاء منياً قابلاً للصورة الحيوانية أو الإنسانية.

(مسألة) في القوى الحيوانية (و) للنفس قوى (أخرى) وهي

أخص بها تحصل الإدراك أما للجزئي أو للكلي، وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء

(أخص) من القوى النباتية (بها تحصل الإدراك أما للجزئي) وهذه القوى مشتركة بين الحيوان والإنسان، وهي خمس ظاهرة: البصر والسمع والذوق والشم واللمس، وخمس باطنة: الحس المشترك والخيال والمتصرفة والواهمة والحافظة.

(مسألة) في القوى الإنسانية (أو للكلي) وهي مختصة بالإنسان وهي القوة المدركة للكليات.

(مسألة) (وللغاذية) قوى أربع هي مركبة منها (الجاذبة) التي تجذب الغذاء إلى كل عضو، (والماسكة) التي تمسك الغذاء لتهضمه الهاضمة (والهاضمة) التي تحيل الغذاء إلى حالة المغتذي ليصير جزءاً منه (والدافعة) للفضلات. وهذه القوى الأربع كما أنها للغاذية كذلك للنامية. وإنما لم يذكرها المصنف (ره) لمعلوميته بالالتزام إذ النامية تتوقف على الغاذية (وقد تتضاعف هذه) القوى الأربع (لبعض الأعضاء) كالمعدة والكبد فإن فيهما الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة إلى غذاء جميع البدن وبالنسبة إلى غذاء نفسهما كسائر الأعضاء فقواهما ثمانية.

ثم إن مراتب الهضم أربعة: (الأول) الهضم الكيلوسي بمعنى صيرورة الغذاء جوهراً شبيهاً بماء الكشك الثخين ـ وهذا الهضم في المعدة. (الثاني) الهضم الكيموسي وهو في الكبد، فإن الكبد يجذب الغذاء من المعدة بواسطة العروق الدقاق إلى نفسها فينتشر الغذاء الكيلوسي فيها فينهضم ويتبدل صورته ويستحيل إلى الأخلاط الأربعة. (الثالث) الهضم في العروق وابتداؤه من العرق الطالع من الكبد. (الرابع) الهضم في الأعضاء وابتداؤه حين ترشح



والنمو مغاير للسمن، والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً، وأما قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر،

الدم من فوهات العروق (والنمو مغاير للسمن) إذ النمو كما تقدم تداخل الغذاء في الأجزاء الأصلية وكبرها بنسبة طبيعية، والسمن زيادة في الأعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم، ولذا كان بينهما عموم من وجه فالصبي المهزول نام غير سمين، والشيخ السمين غير نام سمين، ويجتمعان في الصبي السمين، والنمو يقابل الذبول والسمن يقابل الهزال.

(مسألة) أثبت الحكماء للنفس قوة (و) سموها (المصورة) وفعلها إحالة المني إلى الشكل الإنساني أو الحيواني، ولكنها (عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الأفعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً) فإن هذا الفعل المحكم العجيب لا يصدر عن قوة لا شعور لها، مضافاً إلى أن هذه التشكيلات الكثيرة لا تصدر عن قوة واحدة ـ إذ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ـ أقول: لولا الأدلة النقلية الدالة على الملائكة المصورة، أمكن القولان إذ لا مانع من تعدد القوى، وكذا لا مانع من إعطاء الله سبحانه لقوة واحدة إمكان إصدار هذه التشكيلات الكثيرة، فإن إطلاق أدلة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد مدخول.

(مسألة) لما فرغ المصنف من القوى النباتية شرع في القوى الحيوانية فقال: (وأما قوة الإدراك للجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله) يدرك بها المنافي والملائم. ولا يخفى أن هذه القوة تختلف باختلاف الأعضاء وفي الكلية المذكورة في المتن نظرة من وجوه (وفي تعدده نظر) خلافاً لمن



ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه الشم ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم

قال بأن اللمس عبارة عن قوى أربع: (الأولى) الحاكمة بين الحار واليابس. (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس. (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين. (الرابعة) الحاكمة بين الخشن والأملس. واستدل من قال بأنها قوة واحدة بأن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدرك كما أن اختلاف الألوان لا يوجب اختلاف الباصرة، واستدل الآخرون بأن القوة الواحدة لا تصدر منه إدراكات مختلفة وليس اختلاف هذه المدركات من قبيل اختلاف الألوان بل من قبيل اختلاف اللون والصوت.

(مسألة) (ومنه الذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان (ويفتقر) إدراك المذوقات (إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل) للمذوق (والضد) فإن رطوبة اللسان لو كانت حلواً لم يدرك الإنسان الحلو ولا المر بصرافتهما، وهكذا، وهو بديهي لا يحتاج إلى البرهان.

(مسألة) (ومنه الشم ويفتقر) إدراك المشمومات (إلى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم) وهو أقصى الأنف فإن هذه القوة مودعة في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي متصلتين بمقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ ولم يلحقهما صلابة العصب. وفي كيفية الإدراك أقوال ثلاثة: (الأول) وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الشامّة. (الثاني) بتجزء أجزاء ذي الرائحة فيحملها الهواء وتصل إلى الشامة. (الثالث) فعل ذي الرائحة في الشامّة من غير استحالة في الهواء ولا تجزء وانفصال. أقول: والكل محتمل ولا دليل قطعي على أحدها.



ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ، ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما، ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا إلى تأثير الحدقة

(مسألة) (ومنه السمع و) هي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ و(يتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ) والانضغاط يحصل من القرع والقلع مع مقاومة المقروع للقارع كالطبل والمقلوع للقالع كشق الكرباس فإنه لولا المقاومة لم يحصل الصوت. ويدل على حمل الهواء للصوت رؤية البرق قبل سماع صوت الرعد مع أنهما يحدثان في حال واحد، وليس ذلك إلا لمقدار سير الهواء الحامل.

(مسألة) (ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين) تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت يميناً فـ (يتلاقيان) ويصير تجويفهما واحداً (ويتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما) فينفذ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى، فالتجويف الملتقي هو الذي أودع فيه تلك القوة، (ويتعلق) البصر (بالذات بالضوء واللون) ثم يرى بالواسطة سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أقسام المرئيات.

(مسألة) (وهو) أي الإبصار (راجع فينا) احتراز عن الإبصار في الله سبحانه (إلى تأثير الحدقة) وهي سواد العين، فتأثر الحدقة عبارة أخرى عن الإدراك قبال مَن يقول إن الإبصار أمر زائد على تأثر الحدقة.

ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع.

(مسألة) (ويجب حصوله) أي حصول الإبصار (مع) وجود (شرائطه) فلو لم يوجد شرط منها لم يعقل الإبصار، لأنّا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من شرائطها، كما أنه لو وجدت الشرائط لم يعقل انتفاء الرؤية وإلا جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع اجتماع شرائط الإبصار ومع ذلك لا نراها وهو باطل ضرورة. وشرائط الإبصار - على ما ذكره في الكشف - سبعة - (الأول) عدم البعد المفرط ولذا لا نرى البلاد البعيدة. (الثاني) عدم القرب المفرط ولذا لا نرى ما يلتصق بالعين. (الثالث) عدم الحجاب ولذا لا نرى ما وراء الحجاب وإن استوفى بقية الشرائط. (الرابع) عدم الصغر المفرط ولذا لا نرى الجراثيم الصغار مع وجودها بالضرورة. (الخامس) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل بأن يكون هناك واسطة كالمرآة التي تجعل الخلف في حكم المقابل، ولذا لا نرى ما في الخلف بلا واسطة. (السادس) وقوع الضوء على المرئي إما من ذاته كالشمس أو من غيره كالقمر ولذا لا نرى الأجسام في الليل المظلم. (السابع) أن يكون المرئي كثيفاً ولذا لا نرى الماء الصافي في القارورة ولو اجتمعت الشرائط. أقول: لا يبعد أن يقال إن البعد سبب لرؤية الشيء صغيراً أو على غير كيفيته الواقعية، ولذا نرى النيرات صغيرة ونرى خطي القطار مثل الملاصق.

(مسألة) في كيفية الرؤية وقد اختلف الناس فيها فذهب المصنف (ره) وجمع إلى أنها (بخروج الشعاع) من العين إلى المرئي وهو مخروط كالصنوبر رأسه متصل بالعين وقاعدته عند المرئي. وذهب أبو علي وجماعة إلى أن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجلدية، إذ للعين سبع طبقات وثلاث رطوبات، وترتيبها من ظاهر العين هكذا: (١) المحمة



فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي

---

(٢) القرنية. (٣) العنبية. (٤) الرطوبة البيضية. (٥) العنكبوتية. (٦) الرطوبة الجليدية. (٧) الرطوبة الزجاجية. (٨) الشبكية. (٩) المشيمية. (١٠) الصلبة. ثم لا يخفى أن قوله سابقاً: (بتأثر الحدقة) لا ينافي قوله: (بخروج الشعاع) إذ خروج الشعاع أيضاً بعد تأثر الحدقة، فإن كل إدراك لا يتحقق إلا بتأثر المدرك.

(مسألة) في كيفية رؤية الإنسان وجهه في المرآة (فإن انعكس) الشعاع الخارج من العين (إلى المدرك) وذلك فيما إذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صيقلياً كالمرآة (أبصر) المدرك (وجهه) لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئي، فإنه لا يلزم أن يكون وصول الشعاع إلى المرئي بلا واسطة بل يدرك الشخص المرئي وإن كان بوسائط عديدة ـ هذا ما عللوه أصحاب الشعاع. وأما وجه رؤية الشخص نفسه عند أصحاب الانطباع فهو أن الصورة تنطبع في المرآة ثم الصورة المنطبعة في المرآة تنطبع في العين.

(مسألة) في بيان علة الحول (وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي) هذا وجه الحول عند القائلين بالشعاع، فإنهم قالوا: إذا وقع سهم المخروط الخارج من العين إلى المرئي رآه الشخص فإذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما على المرئي فأدركه الإنسان واحداً، فإذا كان في العين حول لم يلتق السهمان ووقع كل سهم مستقلاً على المرئي ولذا كل عين تدرك المرئي إدراكاً مستقلاً فيرى الشيء الواحد إثنين، كما أن من يضغط على عينه حتى تكون الحدقة عند الأنف يرى الشيء الواحد إثنين لهذه العلة نفسها. وأما القائلون بالانطباع فذهبوا إلى أن انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كافٍ في الإبصار وإلا لرأى الشيء الواحد إثنين دائماً بل لابد من تأدي الصورتين من الجليدتين إلى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك

ومن هذه القوى بنطاسياً الحاكمة بين المحسوسات.

الشيء واحداً وإن عرض أن لا تتأدى الصورتان من الجليديتين إلى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في إحدى العصبتين خلقة كالحول أو عارضاً كالضاغط على عينه رأى ذلك الشيء متعدداً.

(مسألة) لما فرغ المصنف من الحواس الخمسة الظاهرة ـ أعني اللمس والشم والذوق والسمع والبصر ـ شرع في القوى الخمسة الباطنة ـ وهي الحس المشترك ثم الخيال ثم المتصرفة ثم الواهمة ثم الحافظة ـ مرتبة من أمام الرأس إلى خلفه ـ كما قالوا ـ (ومن هذه القوى) الخمسة الباطنة (بنطاسياً) أي الحس المشترك، استدلوا على وجودها بأمور:

(الأول) ما أشار إليه بقوله: (الحاكمة بين المحسوسات) وهذه القوة شأنها إدراك المحسوسات والحكم عليها. مثلاً لو رأى الشخص السكَّر وذاقه حتى عرف طعمه فإذا رآه ثانياً بعد مدة يحكم عليه بأن حلو، وذلك لأن صورة السكر وطعمه موجودان في هذا الحس، فإذا رأى أحدهما حكم بالآخر وإذا ذاق أحدهما حكم بالآخر أيضاً، وكذلك بالنسبة إلى سائر الحواس الخمس. قال في الكشف: الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه: (أحدها) أنّا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلابد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم، لكن الحاكم ـ وهو النفس ـ إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معاً في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلابد من إثبات قوة باطنة هو الحس المشترك، وإلى هذا الدليل أشار بقوله: (الحاكمة بين المحسوسات) أقول: بعد عدم ثبوت تجرد النفس لا يستقيم هذا الدليل كسائر الأدلة للقوى.

لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة، والمبرسم ما لا تحقق له. والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ، والوهم المدرك للمعاني الجزئية.

(الثاني) (لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة) فإن رؤية القطرة النازلة خطاً مستقيماً ـ كما في الشهب ـ والشعلة الجوالة بسرعة خطاً مستديراً مع أن الواقع ليس كذلك دليل على الحس المشترك، إذ مدرك الخط والدائرة ليس هو البصر فإن البصر لا يرى إلا ما يقابله حقيقة فلابد وأن تكون قوة ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة ثم تبقى قليلاً بقدر وصول القطرة إلى آخر الخط الموهوم والشعلة إلى آخر الدائرة الموهومة.

(و) (الثالث) رؤية (المبرسم ما لا تحقق له) فمن اشتد به مرض ذات الجنب اشتغلت نفسه الناطقة عن الحواس بسبب المرض فاستولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صوراً مخزونة في الخيال أو اختراعية والرؤية لما كانت بحصول الصورة في الحس المشترك لم يفرق بين ورودها عليه من الباصرة أو من الداخل، وحيث لا شعور للمريض لم يفرق بينهما.

(و) من هذه القوى (الخيال) الذي هو خزانة للحس المشترك فإن صور الأشياء تزول عن الحس المشترك وتبقى في الخيال حتى إذا أرادها أرجعها، والدليل على وجودها ما أشار إليه بقوله: (لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ) فقابل الصور هو الحس المشترك وحافظها هو الخيال لما تقرر من أن الواحد لا يكون مبدءاً لأثرين فلا يمكن أن يكون الحس المشترك قابلاً وحافظاً.

(و) من هذه القوى (الوهم المدرك للمعاني الجزئية) كعداوة زيد وحب عمرو مما ليس له صورة في المحسوسات. نعم لها منشأ انتزاع، والدليل عليه ما تقدم من أن القوة الواحدة لا تؤثر في أكثر من شيء واحد والقابل للمنافي غير القابل للصور.



والحافظة، والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض.

(الفصل الخامس في الأعراض) وتنحصر في تسعة: الأول الكم فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد

(و) من هذه القوى (الحافظة) وهي خزانة الوهم، والدليل على استقلالها ما تقدم.

(و) من هذه القوى (المتخيلة المركبة للصور) المحسوسة (والمعاني) الجزئية (بعضها مع بعض) والمفصلة لبعضها من بعض، كتخيل إنسان ذي رأسين وإنسان بلا رأس، وصداقة زيد (العدو)، وعداوة عمرو (الصديق) إلى غير ذلك، والدليل على استقلالها ما تقدم.

((الفصل الخامس في الأعراض وتنحصر في تسعة) على المشهور: الكم، والكيف، والأين، والوضع، والملك، والإضافة، والفعل، والانفعال، والمتى.

(مسألة) في الكم (الأول الكم) وهو ما يقبل القسمة لذاته ويكون على قسمين: متصل وهو ما كان أجزاؤه المفروضة متصلاً بعضها ببعض، ومنفصل وهو ما لا يكون كذلك. والمتصل إما قار يجتمع أجزاؤه في الوجود وإما غير قار لا يجتمع كذلك (فمتصلة القار) على ثلاثة أقسام: (جسم) وهو ما يقبل القسمة في الطول والعرض والعمق، (وسطح) وهو ما يقبل الإنقسام في الطول والعرض فقط، والمراد بالطول والعرض الجهتان مقابل العمق وإن كانا متساويين كما لا يخفى، (وخط) وهو ما يقبل الانقسام في الطول فقط (وغيره) أي غير القار من الكم المتصل هو (الزمان) لأنه لا يجتمع أجزاؤه في الوجود (ومنفصلة العدد) إذ ليست أجزاؤه متصلاً بعضها ببعض. وعلى هذا فأقسام الكم خمسة.



ويشملهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وإمكان وجود العاد، وهو ذاتي وعرضي، ويعرض ثاني القسمين فيهما لأولهما

(مسألة) في خواص الكم (ويشملهما) أي يشمل قسمي الكم من المتصل والمنفصل (قبول المساواة وعدمها) أي اللامساواة، فإنه إذا نسب كم إلى آخر فإما أن يكون مساوياً له أو أزيد أو أنقص، وتعرض المساواة وعدمها لسائر الأشياء بتوسط الكم (و) قبول (القسمة) لذاته فإن سائر الأشياء تقبل القسمة بالعرض والكم يقبلها لذاته (وإمكان وجود العاد) أي اشتماله على أمر يغنيه بالإسقاط عنه مراراً. مثلاً: العشرون مشتمل على (واحد) لو أسقط عنه مراراً عشرين، أفناه، والخمسون متراً مشتمل على (متر) لو أسقط منه خمسون مرة أفناه وهكذا. وهذه الخواص الثلاث للكم أولاً وبالذات ولغيره ثانياً وبالعرض.

(مسألة) (وهو) أي الكم بأقسامه (ذاتي) ويسمى الكم بالذات وهو السطح والجسم التعليمي والخط والزمان والعدد (وعرضي) ويسمى الكم بالعرض وهو ما له ارتباط بالكم بالذات بحيث يصح إجزاء أوصاف الكم عليه كالجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار والعدد.

(مسألة) (ويعرض ثاني القسمين فيهما) أي في الذاتي والعرضي (لأولهما) أي لأول القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل. توضيحه: أنّا حيث قسمنا الكم إلى المتصل والمنفصل فثاني القسمين هو الكم المنفصل، وهذا الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين يعرض للكم المتصل الذي هو أول القسمين سواء كان الكم المتصل المعروض ذاتياً أو عرضياً. والحاصل أن الكم المنفصل يعرض على الكم المتصل الذاتي والعرضي وذلك لأن العدد الذي هو كم منفصل يعرض للزمان الذي هو كم متصل ذاتي، وللجسم الذي هو كم متصل عرضي،



وفي حصول المنافي، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية، ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها، وأنواع المتصل القار قد تكون تعليمية.

وفي العبارة شبه قلب أي الأحسن تقديم (لأولهما) على (فيهما).

(مسألة) (وفي حصول المنافي، وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية) يعني انه لا تضاد بين الكميات لأمرين: (الأول) إن المنافي للضدية حاصل فإن الضدية تقتضي عدم قيام بعض الأضداد ببعض والكم بالعكس فإن الخط قائم بالسطح والسطح قائم بالجسم وهكذا. (الثاني) إن شرط المضادة وهو الاتحاد في الموضوع منتفٍ في الكم فإن موضوع الثلاثة مغاير لموضوع الأربعة، وكذا موضوع الجسم التعليمي الجسم الطبيعي وهو مغاير لموضوع السطح الذي هو جسم تعليمي وهكذا.

(مسألة) (ويوصف) الكم (بالزيادة والكثرة ومقابليهما) أي النقصان والقلة، فيقال: هذا الخط أزيد من ذلك الخط وذلك الخط أنقص من هذا الخط وهذا العدد أكثر من ذلك العدد وذلك العدد أقل من هذا العدد. والوصف بالكثرة والقلة مختص بالكم المنفصل بخلاف الزيادة والنقصان فيعم المتصل والمنفصل ـ كما قيل ـ (دون الشدة ومقابلها) أي الضعف فلا يقال: هذا الخط أو هذا العدد أشد من ذاك فإن الوصف بهما يختص بالكيفيات فيقال: هذا السواد أشد من ذاك، وذاك أضعف من هذا.

(مسألة) (وأنواع) الكم (المتصل القار) أي الخط والسطح والجسم (قد تكون تعليمية) وذلك فيما إذا أخذت هذه الثلاثة من غير التفات إلى شيء من المواد، فالخط هو الممتد في جهة واحدة والسطح هو



وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار، وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته، والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان.

الممتد في جهتين والجسم هو الممتد في ثلاث جهات، وإنما سميت بالتعليمي حينئذ لأن علم التعاليم إنما يبحث عن الخط والسطح والجسم مجردة عن المواد وتوابعها. (وإن كانت تختلف) هذه الأنواع الثلاثة التعليمية (بنوع ما من الاعتبار) فإن الجسم يمكن أن يتخيل لا بشرط غيره أو بشرط عدم غيره، وأما السطح والخط فلا يمكن ذلك فيهما إذ لا يمكن أن يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجرداً عن الامتداد العمقي بالمرة أو يتخيل بعد ممتد في جهة الطول فقط مجرداً عن الامتداد العرضي والعمقي.

(مسألة) في أن جميع هذه الأنواع أعراضاً (وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته) فإذا سُئِل عن الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد والزمان بما هو أجيب بما ليس فيه الجوهرية. وهذا دليل على عدم جوهرية هذه الكميات وإلا لزم أن يكون معنى الجوهرية موجوداً في الجواب عنها، وقد تقدم تعريف كل واحد منها بما ليس معنى الجوهرية فيه فراجع.

ثم إن المصنف (ره) لما أقام البرهان على عرضية الكم مطلقاً استدل لعرضية كل واحد واحد من أقسام الكم فقال: (والتبدل) في الأبعاد الثلاثة (مع بقاء الحقيقة) الجسمية يفيد عرضية الجسم التعليمي، فإن الشمعة تزول عنها الأبعاد الثلاثة وتتبدل إلى أبعاد غيرها ومع ذلك حقيقتها باقية ولو كانت الأبعاد جوهراً لم يعقل زوالها. (وافتقار التناهي إلى برهان) يدل

وثبوت الكرة الحقيقية، والافتقار إلى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد، وليست الأطراف

على عرضية السطح. توضيحه: أن السطح إنما يحصل للجسم بواسطة التناهي إذ لو كان الجسم غير متناهٍ لم يكن له سطح، والتناهي ليس من مقومات الجسم وإلا فلو كان مقوماً للجسم كان ذاتياً له والذاتي لا يحتاج إلى البرهان مع أنّا نرى احتياج إثبات التناهي للجسم إلى البرهان، وإذا لم يكن التناهي مقوماً للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي أولى بأن لا يكون مقوماً للجسم.

(وثبوت الكرة الحقيقية) دليل لعرضية الخط، وبيانه: أن الخط غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً: أما الصغرى فلأن الكرة لا خط فيها إذ الخط نهاية السطح المستطيل ولا استطالة في سطح الكرة وأما الكبرى فلأنه لو كان جوهراً لكان مقوماً للجسم ولو كان مقوماً لم يعقل جسم بلا خط.

(والافتقار إلى عرض) يدل على عرضية الزمان لأن الزمان في تقومه مفتقر إلى الحركة لأنه مقدار لها والمقدار يفتقر في تقومه إلى المتقدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض عرض (والتقوم) للعدد (به) أي بالعرض الذي هو الآحاد (يعطي عرضية) العدد: أما تقوم العدد بالآحاد فواضح، وأما أن الآحاد عرض فلأنها تتوقف على المحل والمتوقف عليه ليس بجوهر، وأما أن المتقوم بالعرض عرض فلأن الجوهر غير قابل للزوال فلا يمكن قيامه بالعرض القابل له وبهذا كله ثبت عرضية (الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد).

(مسألة) في أنه ليس السطح والخط والنقطة أعداماً (وليست الأطراف) أي طرف الجسم الذي هو السطح وطرف السطح الذي هو



أعداماً وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة

الخط وطرف الخط الذي هو النقطة (أعداماً) خلاف لمن قال بذلك (وإن اتصفت) هذه الأطراف (بها) أي بالأعدام (مع نوع) ما (من الإضافة). استدل القائلون بكونها أعداما بأمرين: (الأول) إن الأطراف نهايات والنهاية عدمية. والجواب أن الأطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات. (الثاني) إن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الجسمين فإما أن يكون أحدهما ملاقياً للآخر بالأس أم لا، وعلى الأول يلزم التداخل المحال، وعلى الثاني يلزم انقسام السطح عمقاً فما فرضته سطحاً لا عمق له ليس بسطح وهو خلف، وحيث إن كون السطح وجودياً يلزم أحد المحالين فهو ليس بوجودي، وكذا الخطان إذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالأس والانقسام عرضاً على تقدير الملاقات لا بالأس، وكذا النقطتان إذا تلاقيتا عند تلاقي الخطين يلزم إما التداخل أو الانقسام طولاً. والجواب أنّا نختار التداخل في الجميع ولا إشكال في هذا النحو من التداخل، إذ امتناع التداخل إنما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل إذ السطحين إنما يتداخلان لا من حيث الطول والعرض والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق فلا امتناع في تداخل السطحين. واستدل القائلون بكونها وجوديات بأن الأطراف نهايات الجسم والجسم ذو وضع فالأطراف كذلك وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون أعداماً لامتناع الإشارة إلى المعدوم، وأما أنها متصفة بالأعدام مع نوع ما من الإضافة فلأن السطح ـ مثلاً ـ يوصف بأن الجسم ينتهي به والانتهاء أمر عدمي يعرض للسطح بالإضافة إلى الجسم ومثله الخط والنقطة.

والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان. الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع، وأقسامه أربعة

(مسألة) (والجنس) لهذه الأقسام الخمسة: وهو الكم المطلق (معروض التناهي وعدمه) الذي هو عدم الملكة، فإن التناهي واللاتناهي من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس للكم المتصل والمنفصل بأقسامهما، ويوصف غير الكم بالتناهي واللاتناهي بالعرض. مثلاً: يقال للجسم انه متناهٍ أو غير متناهٍ باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته وهكذا. (وهما) أي التناهي وعدمه (اعتباريان) فليس في الخارج تناهٍ مجرد أو لا تناهٍ كذلك بل إنما يعقلان عارضين لغيرهما.

(مسألة) (الثاني) من الأعراض التسعة (الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع) إذ لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية بالحدود لعدم جنس لها وما لا جنس له لا فصل له كما تقدم ولذا يعرفونها بالرسم. ثم لم يجدوا للكيف خاصة شاملة مفيدة لأقل مراتب التعريف الذي هو التمييز عما عداه رسموها بأمور عدمية فقالوا: هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة، فخرج بقولنا: (عرض) الجوهر وبقولنا: (لا يقتضي لذاته قسمة) الكم وبقولنا: (ولا نسبة) سائر الأعراض النسبية. وهناك زيادة على هذا التعريف لبعض الفوائد ضربنا عنها اختصاراً.

(مسألة) (وأقسامه أربعة): الأول: الكيفيات المحسوسة كالبياض والسواد والحرارة والبرودة والأصوات والخشونة والملامسة والروائح والطعوم. الثاني ـ الكيفيات المختصة بذوات الأنفس كالعلم والجبن والشجاعة والسخاء والبخل والعدالة ونحوها. الثالث: الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين. الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والانحناء



فالمحسوسات، إما انفعاليات أو انفعالات، وهي مغايرة للأشكال لاختلافها في الحمل.

والاستقامة والموازاة وغيرها وهكذا.

(مسألة) في القسم الأول من الكيف وهو الكيف المحسوس وبدأ به لأنه أظهر الأقسام الأربعة (فالمحسوسات) تنقسم إلى قسمين: (إما انفعاليات) وهي الكيفيات الراسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل وحرارة النار وسميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها، (أو انفعالات) وهي الكيفيات غير الراسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وسميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن ينفعل.

(مسألة) (وهي مغايرة للأشكال لاختلافها في الحمل) ذهب جمع إلى أن الكيفيات المحسوسة نفس الأشكال. قالوا: إن الأجسام تنتهي إلى أجزاء صغار صلبة مختلفة الأشكال، فالجسم الذي ينتهي إلى أجزاء صغار يحيط بها أربع مثلثات تتفرق العضو فيحس منها الحرارة، والجسم الذي ينتهي إلى أجزاء صغار يحيط بها ست مربعات غليظة الأطراف غير نافذة في العضو فيحس منها البرودة، وما يقطع العضو إلى أجزاء صغار جداً وينفذ فيه هو الخريف، وما يقطعه ولا ينفذ فيه هو الحلو وما ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الأبيض، وما ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الأسود وهكذا. والجواب أن الأشكال والألوان والطعوم والملموسات مختلفة في المحمول، فالأشكال غير متضادة لأنها من الكم. وقد تقدم عدم التضاد في الكم والألوان متضادة وكذا الطعوم والملموسات، فالحلو والحامض متضاد وكذا الأبيض والأسود والحار والبارد وهكذا، فاختلاف المحمولات دليل على اختلاف الموضوعات.



والمزاج لعمومها، فمنها أوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة إليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات.

(مسألة) (و) هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة لـ (المزاج لعمومها) خلافاً لجمع حيث ذهبوا إلى أن الكيفيات عبارة عن الأمزجة فحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد هي الكيفية الملموسة وحصول المزاج من الحلو والحامض هي الكيفية المذوقة وهكذا. والجواب أن الكيفية أعم من المزاج، فإن البسائط لها كيفيات ولا مزاج لها كالنار ونحوها والعام يغاير الخاص بديهة. نعم كثيراً ما يكون الكيف تابعاً للمزاج.

(مسألة) في البحث عن الملموسات (فمنها) أي من الكيفيات المحسوسة الملموسات، وقدمها المصنف لعموم هذه القوة في غالب البدن وغالب الحيوانات وأنها لا تحتاج إلى توسط شيء بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى توسط الضياء واللون والسمع يحتاج إلى توسط الهواء وهكذا. والملموسات على قسمين: الأول ـ (أوائل الملموسات) التي تدرك أولاً وبالذات (وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة). الثاني ـ غير الأوائل وهي التي تدرك ثانياً، وإليه أشار بقوله: (والبواقي) من الملموسات (منتسبة إليها) والمراد بها اللطافة والكثافة والخشونة والملاسة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة. وفيه نظر لا يخفى.

(مسألة) في الحرارة (فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات) فإن الأجسام لما كانت مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فإذا عملت الحرارة في المركب تصاعدت أجزاؤه اللطيفة وبقيت الكثيفة



والبرودة بالعكس، وهما متضادتان، وتطلق الحرارة على معانٍ أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة.

فإذا صعد الألطف جامع مشاكله وفارق مخالفه، وقد يمثل ذلك بما إذا سخن الماء فإنه تصعد الأجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلها وتفترق عن مخالفها.

(مسألة) في البرودة (والبرودة بالعكس) فإنها جامعة للمختلفات مفرقة للمتشاكلات فإنها إذا عملت في المركبات المتخالفة الأجزاء أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ولذا ينجمد الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة فتجمع الهواء والماء المتخالفين وتفرق الهواء من الهواء المتماثلين، وربما قيل إن بياض الثلج هو بسبب أجزاء الهواء المتداخلة فيه.

(مسألة) (وهما) أي الحرارة والبرودة (متضادتان) أي أمران وجوديان بينهما غاية التباعد، خلافاً لمن ذهب إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فهي عدم ملكة لا وجودية. والجواب أن البرودة محسوسة ولا شيء من العدم بمحسوس.

(مسألة) (وتطلق الحرارة على معانٍ أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة). قالوا: الحرارة تطلق على أربعة معانٍ: (الأول) الحرارة المحسوسة في النار. (الثاني) المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس. (الثالث) الحرارة الحاصلة من الحركة. (الرابع) الحرارة الغريزية الموجودة في بدن الإنسان، وإنما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الإحراق والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوهما وبعضها يفيد الهضم ونحوه وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات. والظاهر اتحاد الجميع في الحقيقة والاختلاف بالمراتب



والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل، واليبوسة بالعكس، وهما مغايران للين والصلابة، والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقاً

والمقارن ونحوهما.

(مسألة) (والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل) وأشكل بأن ذلك يقتضي رطوبة النار لأنها أسرع تشكلاً. وأجيب بأن سهولة التشكل في النار التي تلينا إنما هي لمخالطة الهواء وأما النار الصرفة فلم يعلم أنها كذلك ـ وفيه تأمل. وربما قيل بأن الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والانفعال كما هو المشاهد في الماء. وهذا أقرب إلى العرف والصواب.

(مسألة (واليبوسة بالعكس) فإنها كيفية تقتضي عسر التشكل كالأرض أو تقتضي عسر الالتصاق والانفصال.

(مسألة) (وهما مغايران للين والصلابة) فإن اللين والصلابة من كيفيات الاستعداد فما يقبل الغمر ويكون للشيء قوام غير سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة هو اللين وعكسه الصلابة، فاللين الرطب كالطين المبلل، واللين اليابس كالذهب المذاب، والصلب الرطب كالحجر الرطب، والصلب اليابس كالحجر الجاف. هذا بناءاً على تفسير الرطب باليابس بالمعنى العرفي.

(مسألة) في الثقل والخفة (والثقل كيفية) ملموسة (تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان) ثقل (مطلقاً) مقابل الثقل الإضافي، فإن الحجر إذا لم يكن له عائق ذهب إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم. والمراد بمراكز الثقل نقطة تتعادل ما على جوانبها في



والخفة بالعكس ويقالان بالإضافة باعتبارين، والميل طبيعي وقسري ونفساني، وهو العلة

الوزن، مقابل مركز الحجم الذي هو نقطة تتعادل ما على جوانبها في الحجم. مثلاً: إذا صنع كرة نصفها من حديد ونصفها من خشب فمركز حجمه بين الحديد والخشب ومركز ثقله في أواسط الحديد، (والخفة) المطلقة (بالعكس) فهي كيفية ملموسة تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث ينطبق سطحه على مقعر فلك القمر إن لم يعقه عائق (ويقالان بالإضافة باعتبارين) بمعنى أن لكل من الثقل والخفة معنيين إضافيين، فالثقل الإضافي يقال بمعنيين: (الأول) كيفية يقضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المركز لكنه لا يبلغ المركز، ومثلوا له بالماء فإنه يطفو على الأرض ويرسب في الهواء. (الثاني) كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى الأرض كانت الأرض سابقة إلى المركز، ويمثل له بالخشب الذي إذا قيس إلى الحجر كان الحجر أسبق منه نزولاً. والخفة الإضافة تقال بمعنيين: (الأول) كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط إلى المحيط لكنه لا يبلغ مقعر القمر، ومثّلوا له بالهواء فإنه يطفو على الأرض ويرسب في النار. (الثاني) كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى النار كانت النار سابقة إلى المحيط، كالنار والهواء فإن الأولى تسبق الثاني ـ فتأمل.

(مسلة) لما كان الثقل والخفة من أقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقاً فقال: (والميل طبيعي) كميل الحجر للنزول والهواء للصعود، (وقسري) كميل الحجر المرمي به إلى فوق إلى الصعود، (ونفساني) كميل الحيوان إلى الحركة حال إرادته الاختيارية، (وهو) أي الميل (العلة



القريبة للحركة، وباعتباره يصدر عن الثابت متغير، ومختلفه متضاد، ولولا ثبوته لساوى ذو العائق وعادمه

القريبة للحركة) أي سبب قريب يترتب عليه وجود الحركة فالحركة معلولة للميل والميل علة قريبة لها مقابل العلة البعيدة كالآمر الذي يأمر بإسقاط الحجر من السطح، (وباعتباره) أي باعتبار الميل (يصدر عن الثابت) أمر (متغير) يعني أن الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف، وهذه المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون هذه المراتب معلولة للطبيعة إذ الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أمور مختلفة لامتناع صدور الكثير عن الواحد، فلابد وأن يكون هناك ميل مختلف كامن في الطبيعة باعتبار كل واحد من تلك الميول المختلفة تصدر عن الجسم حركة خاصة، فبسبب الميل الشديد تصدر الحركة الشديدة وباعتبار الميل الضعيف تصدر الحركة الضعيفة.

(مسألة) (ومختلفه) أي مختلف الميل الذاتي كالميل إلى فوق والميل إلى تحت (متضاد) لا يمكن اجتماعهما بخلاف الميلين الفرضيين فإنهما يمكن اجتماعهما كالحلقة التي يجرها إثنان إلى جهتين، وكذلك الميل الذاتي والعرضي كالحجر المرمي إلى فوق فإن ميله الذاتي الهبوط وميله القسري الصعود ويغلب القاهر منهما، فأول الرمي حيث كان العرضي غالباً يصعد ثم الطبيعة والهواء يأخذان في تضعيف الميل القسري إلى أن يعدم أو يكون مغلوباً فيقف آناً ثم يرجع.

(مسألة) (ولولا ثبوته) أي ثبوت الميل الذاتي (لساوى ذو العائق وعادمه) وبيانه ما تقدم في مبحث الخلاء وحاصله: انه لو كان هناك ثلاثة أجسام فالأول لا ميل له لا طبيعي ولا نفساني وتحرك بالقاسر مقدار فرسخ في ساعة، والثاني له ميل مادي وعائق ما تحرك بالقاسر في مقدار فرسخ في



وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً، ومنه لازم ومفارق ويفتقر إلى محل

ساعتين، والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل. والعائق إلى الجسم الثاني الذي فيه ميل وعائق فإنه لابد وأن يتحرك بالقاسر في مقدار الفرسخ في ساعة فيلزم تساوي الجسم الثالث الذي فيه ميل وعائق للجسم الأول الخالي عنهما في أن كلاً منهما تحرك في مقدار الفرسخ في ساعة وهو بديهي الاستحالة، وهذا المحال نشأ من عدم الميل وإلا فلو كان في الجسم ميل لم ينشأ هذا المحال ـ وفيه تأمل.

(مسألة) (و) الميل المصطلح عليه بالاعتماد (عند آخرين) وهم المتكلمون (هو جنس بحسب عدد الجهات) فتحته ستة أنواع الميل إلى فوق وإلى تحت وإلى اليمين وإلى اليسار وإلى الخلف وإلى الأمام (ويتماثل) كميلين إلى السفل مثلاً (ويختلف) كميل إلى فوق وآخر إلى أسفل (باعتبارها) أي باعتبار اختلاف الجهات. (ومنه) أي من الميل (الثقل) عند بعض المتكلمين (وآخرون منهم جعلوه مغايراً) فقالوا: الثقل مغاير للميل إذ الثقل معلول لكثرة الأجزاء وقلته فكلما كثر أجزاء الجسم كان أثقل وكلما قلّ كان أخف. وهو خطأ إذ كثرة الأجزاء علة لكثرة الميل لأن الميل كائن في كل جزء فأثقلية كثير الأجزاء لأكثرية ميله.

(مسألة) (ومنه) أي الميل (لازم) كالميل إلى السفل في الثقيل والميل إلى العلو في الخفيف فإنهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل إلى السفل من الأرض وإلى العلو من الهواء (ومفارق) كميل الحجر إلى فوق بالقاسر والهواء في الزق إلى السفل بالقاسر.

(مسألة) (ويفتقر) الميل (إلى محل) فلا يمكن أن يوجد الميل



لا غير، وهو مقدور لنا ويتولد عنه أشياء بعضها لذاته من غير شرط، وبعضها بشرط، وبعضها لا لذاته، ومنها أوائل المبصرات

بنفسه بدون كونه في أرض أو هواء أو نحوهما لأن الميل عرض وهو يحتاج إلى محل (لا غير) أي لا يمكن أن يوجد ميل واحد في محلين إذ العرض الواحد لا يقوم إلا بالمحل الواحد.

(مسألة) (وهو مقدور لنا) أي أن الميل مقدور لنا، أما القسري فظاهر لأنّا نرمي الحجر إلى فوق وأما النفساني فأوضح لأنّا نتحرك إلى الجهات المختلفة. نعم الطبيعي ليس مقدوراً لنا كما لا يخفى.

(مسألة) (ويتولد عنه) أي عن الميل (أشياء) ثلاثة (بعضها لذاته من غير شرط) كالأكوان الأربعة ـ أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ فإن الحجر يكون ساكناً إذا كان في الأرض وسكونه معلول الميل إذ لولا ميله لم يسكن، ومتحركاً إذا أُلقى من سطح وحركته معلولة للميل إذ لولا ميله لم يتحرك ووقف في الهواء، ومجتمعاً للأرض في الأول، ومفترقاً عن الهواء العالي في الثاني، (وبعضها) لذاته ولكن (بشرط) كالأصوات فإنها تتولد عن الميل الذاتي أو القسري أو النفساني ولكن بشرط المصاكة، فإذا وقع حجر على حجر بالميل الطبيعي أو ضرب بالآخر بالميل القسري وضرب إنسان يده على الأخرى بالميل النفساني حدثت الأصوات (وبعضها لا لذاته) لكن بواسطة كالألم فإنه يتولد عن الاعتماد والميل لكن لا عن ذاته بل عن التفريق للعضو المتولد عن الميل فالميل يفرق والتفريق يؤلم.

(مسألة) في البحث عن المبصرات (ومنها) أي من الكيفيات المحسوسة (أوائل المبصرات) أي المبصر أولاً وبالذات مقابل المبصر ثانياً



وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان، والأول حقيقة، وطرفاه السواد والبياض المتضادان.

وبالعرض (وهي اللون والضوء) فهما يدركان بالباصرة أولاً وبالذات، وأما الحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والملامسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وغيرها تدرك بواسطتهما (ولكل منهما) أي من اللون والضوء (طرفان) فطرفا اللون السواد والبياض، وطرفا الضوء أقوى الأضواء وأضعفها.

(مسألة) (والأول) أي اللون (حقيقة) خلافاً لمن قال: إن الألوان لا حقيقة لها. قالوا: البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء الأجسام الشفافة المركبة من الأجزاء الصغار كما في زبد الماء، فإذاً تلك الأجزاء أشعة وتراكمت الأشعة المنعكسة من الأجزاء أشبه البياض كما أن الشمس إذا أشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها إلى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كأنه لون بياض، وكذا السواد إنما يحصل من عدم غمور الضوء والهواء في عمق الجسم وما بينهما سائر الألوان. والجواب أن تخيله اللون في بعض الأمكنة لا يستلزم عدم حقيقة له أصلاً إذ الموجبة الجزئية لا تثبت الموجبة الكلية ووجوده من البديهيات. وتفصيل ذلك في المفصلات.

(مسألة) (وطرفاه) أي طرفا اللون (السواد والبياض المتضادان) خلافاً لبعض حيث زعم عدم التضاد بينهما حيث إنهما يجتمعان كما في الغبرة. والجواب انه لون يحصل من تفاعلهما كما أن المرّ يحصل من تفاعل الحلو والحامض، مضافاً إلى أنه لو بقيا بعد المزج يلزم أن يرى الجسم أسوداً أبيضاً في حال واحد وهو مخالف الحس وإن عدم أحدهما أو كليهما كان خلفاً. ثم



ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود، وهما متغايران حساً

إنهم ذكروا أن ما عدا البياض والسواد ليس نوعاً قائماً بانفراده بل يحصل من هذين وفيه نظر.

(مسألة) (ويتوقف) اللون (على الثاني) أي الضوء (في الإدراك لا الوجود) يعني أن الألوان موجودة مطلقاً وإنما يتوقف إدراكها على الضوء، خلافاً لمن زعم أنها لا حقيقة لها أصلاً وإنما توجد الألوان بسبب الضوء ففي المحل المظلم لا لون أصلاً لا أن هناك لوناً غير مدرك. نعم الأجسام مستعدة لأن يحصل فيها اللون عند حصول الضوء، واستدلوا لذلك بأنّا لا نرى اللون في الظلمة فذلك إما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة إذ لا عائق غيرها، والتالي باطل لأن الظلمة غير مانعة عن الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار إذا أوقدوا ناراً. وردوا بأن عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي فإن كان محيطاً بالمرئي رؤى بسائر شرائطه من عدم القرب والبعد المفرطين وغيره وإن كان بينهما ظلمة وإلا لم يرَ وإن كان بينهما نور.

(مسألة) (وهما) أي اللون والضوء (متغايران حساً) فإن الجسم الأبيض إذا أشرقت عليه الشمس شهد الحس بأن هناك لوناً وضوءاً، خلافاً لمن زعم أن الضوء ليس موجوداً أصلاً بل الضوء عبارة عن ظهور اللون، ففي المثال ليس على سطح الجسم إلا لون البياض وإشراق الشمس يفيد ظهور الألوان فقط لا أن هناك نوراً. قالوا: الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بينهما هو الظل، وتتفاوت مراتب الظل بحسب التفاوت بين القرب والبعد من الطرفين. وهذا مخالف للحس كما لا يخفى.



(مسألة) اللون والضوء (قابلان للشدة والضعف) فإن بياض البيض أشد من بياض العاج، ونور الشمس أشد من نور القمر (المتباينان نوعاً) أي بالنوع فإن شديد السواد المخالف لضعيفه إن كان للاختلاف بينهما بالحقيقة والنوع فهو المطلوب وإن كان لأمر خارج لم يكن التفاوت في السوادية وهو خلف. وهذا في قبال مَن قال بأن اختلاف الشديد والضعيف ليس بالنوع بل يحصل الضعيف من اختلاط أجزاء الشديد بالضد. مثلاً: البياض الضعيف عبارة عن مثقال من جوهر البياض اختلط بنصف مثقال من جوهر السواد، والبياض الشديد عبارة عن مثقال من جوهر البياض محضاً، وكذا الضوء الضعيف عبارة عن مقدار مثقال من جوهر الضوء اختلط بنصف مثقال من جوهر الظلمة والضوء الشديد عبارة عن مثقال من جوهر الضوء محضاً. وهذا باطل إذ يلزم منه أن يكون البياض الضعيف سواداً شديداً والضوء الضعيف ظلمة شديدة بمقدار زيادة السواد والظلمة على البياض والضوء.

(مسألة) (ولو كان الثاني) أي الضوء (جسماً لحصل ضد المحسوس) ذهب جماعة إلى أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء واستدلوا لذلك بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم أما تحركه فظاهر، وأما كونه بالذات فلأن الضوء ينحدر من المضيء بلا واسطة، وأما أن كل متحرك بالذات جسم فلأن العرض لا يتحرك بالذات بل بالعرض. والجواب أن الضوء لا يتحرك بل المضيء سبب معد لحصول الضوء في المقابل فلا يتحرك من جسم إلى جسم، وذلك كالإنسان المقابل للمرآة إذا انتقل من موضعه إلى موضع آخر فإن الصورة لا تنتقل بل بانتقال الشخص في كل

بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل، وهو ذاتي وعرضي وأولٍ وثانٍ، والظلمة عدم الملكة.

مكان تأخذ المرآة صورته في النقطة المقابلة له، مضافاً إلى أن الضوء لو كان جسماً لحصل ضد المحسوس إذ الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد ظهوره فلو كان جسماً لكان زيادة إشراقه سبباً لزيادة خفائه إذ تراكم الأجسام على الشيء يوجب خفاءه لا ظهوره. والمراد بضد المحسوس ضد الظهور (بل هو عرض قائم بالمحل) المشرق (معد لحصول مثله) أي الضوء (في المقابل) أو ما في حكمه.

(مسألة) (وهو ذاتي) وهو القائم بالمضيء نفسه كالشمس (وعرضي) وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر، ويسمى الأول ضياءاً والثاني نوراً لقوله تعالى: (هو الذي جعل الشمس ضياءاً والقمر نوراً) (وأول) وهو الحاصل من المضيء لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها (وثانٍ) وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كالأرض المقابلة للهواء والهواء مضيء للشمس قبل طلوعها.

(مسألة) (والظلمة عدم الملكة) لأنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون ذا ضوء، وذهب بعض إلى أن الظلمة وجودية تمسكاً بقوله تعالى: (جعل الظلمات والنور) وأجيب بأن جعل عدم الملكة بجعل الملكة كجعل العمى. استدل القائلون بكونها عدم ملكة بأنها لو كانت وجودية لوجد الفرق بين فتح العين في الظلمة وغمضها فعدم الفرق دليل على كونها عدم ملكة. قال العلامة: في هذا نظر فإنه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً - انتهى. ويمكن أن يجاب بأن الظلمة موجودة داخل العين حال الغمض ولهذا لا نجد الفرق فتأمل.



ومنها المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج، ويستحيل بقاؤه لوجوب إدراك

(مسألة) في البحث عن المسموعات (ومنها) أي من الكيفيات المحسوسة (المسموعات وهي الأصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع) فإنه إذا قرع شيء شيئاً كقرع الحديد للحديد أو قلع شيء من شيء كقلع الكرباس حدث في الهواء تموج شبيه بتموج الماء حين يلقى فيه حجر ونحوه فيحدث في الهواء دوائر من صدم بعد صدم وسكون بعد سكون، وتختلف هذه التموجات حسب اختلاف أسباب القرع والقلع فإذا انتقل هذا التموج إلى الصماخ أدرك الصوت. وهذا إنما استفيد من الحدس الذي هو من مقدمات البرهان لأنّا نجد الصوت مستمراً باستمرار القرع والقلع بواسطة الفم وغيره وينقطع بانقطاعهما، ولكن إنما يحدث الصوت (بشرط المقاومة) بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع منه، فإنك لو وضعت كفاً على كف لم يحدث الصوت ولو قلعت قطناً مندوفاً من قطن لم يحدث أيضاً وهذا بديهي.

ثم إن هذه الكيفية المعبر عنها بالصوت إنما تحدث (في الخارج) عن الخارج فإذا وصلت إلى الصماخ أدركت لا أنها تحصل عند الصماخ فقط فلا صوت في الخارج منه خلافاً لمن زعم ذلك. دليلنا: انه لم يوجد إلا في الصماخ لما أدركنا جهة الصوت من القرب والبعد والجهات الست، وكان حال الصوت حال ما إذا جاء شيء ملموس من إحدى الجهات البعيدة أو القريبة ثم لمسناه، فكما أن اللمس لا يدرك الجهات لأنه إنما يحصل حين الملاقاة كذلك لزم أن لا يدرك جهة الصوت ـ فتأمل.

(مسألة) في عدم بقاء الصوت (ويستحيل بقاؤه لوجوب إدراك

الهيئة الصورية، ويحصل منه آخر، ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفاً إما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعوارض

الهيئة الصورية) خلافاً للكرامية حيث قالوا ببقاء الأصوات، والدليل على عدم بقائها وأنها كالحركة والزمان متصرمة الأجزاء لا يبقى الجزء الأول في زمان الجزء الثاني، وهكذا أن الصوت لو كان باقياً لم يكن إدراك ترتيب النطق أي تقدم الزاي على الياء وهي على الدال ـ في كلمة ـ زيد ـ أولى من إدراك باقي التراكيب الخمسة، لأن المفروض أن جميع التراكيب موجودة في الهواء. وفيه نظر إذ تموج الهواء بكيفية الزاي مقدم على تموجه بكيفية الياء وهكذا فهو كما لو ألقي في الماء حجر وبعد أخذه في التموج ألقي حجر آخر وهكذا فإن تموج السابق سابق.

(مسألة) في الصداء (ويحصل منه) أي من هذا الصوت صوت (آخر) لأنه إذا صادم الهواء المتموج الحامل للصوت جسماً كجبل أو جدار رجع الهواء المتموج إلى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصداء.

(مسألة) في حروف التهجي (ويعرض له) أي للصوت (كيفية متميزة) خاصة (يسمى باعتبارها) أي باعتبار تلك الكيفية (حرفاً) وهي حروف التهجي. والحرف (إما مصوت) وهو حرف المدّ واللين أي الواو والياء والألف وهي ساكنة أبداً (أو صامت) وهي ما عدا الثلاثة من سائر حروف التهجي. وتنقسم الحروف بتقسيم آخر إلى (متماثل) كجيم وجيم ودال ودال (أو مختلف) وهو على قسمين إما مختلف (بالذات) كجيم وحاء (أو بالعوارض) كجيم ساكنة وجيم متحركة



وينتظم منها الكلام بأقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها

أو أحدهما متحرك بحركة والآخر بحركة أخرى.

(مسألة) في الكلام (وينتظم منها) أي من الحروف (الكلام بأقسامه) من التام الخبري والانشائي والناقص التقييدي وغيره والمفرد (ولا يعقل غيره). الأشاعرة ذهبوا إلى أن الكلام على قسمين: لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف المسموعة، ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما*** جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قالوا: وهذا الكلام مغاير للعلم ـ في الإخبار ـ لأن المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بأن علم خلافه أو ظن أو شك أو وهم، ومغاير للإرادة والكراهة وأمثالهما ـ في الإنشاء ـ لأنه قد يأمر بما لا يريد كالمختبر وينهى بما لا يكره كذلك ويسأل عما لا يجهل ويتمنى ما لا يحب وهكذا، ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ومغاير لسائر الصفات كالحياة والقدرة ونحوهما. والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف (ره) لأنه ليس في صقع النفس بالوجدان غير هذه الأمور. والكلام طويل فمن أراد التفصيل فليطلبه من مظانه.

(مسألة) في البحث عن المطعومات (ومنها) أي ومن الكيفيات المحسوسة (المطعومات التسعة) التفه والحلاوة والحموضة والملوحة والحوافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه التسعة هي (الحادثة من تفاعل الثلاثة) الفعلية أعني الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما (في مثلها) أي الكيفيات الثلاثة الإنفعالية وهي الكثافة واللطافة والمعتدلة بينهما. قال



ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة، والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض، والنفسانية

العلامة (ره): فإن الحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة، وفي اللطيف الحرافة، وفي المعتدل الملوحة، والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة، وفي اللطيف الحموضة، وفي المعتدل القبض، والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة، وفي الكثيف الحلاوة، وفي المعتدل التفاهة ـ انتهى. وأنت خبير بعدم دليل على ذلك مضافاً إلى عدم انحصار الطعوم فيها.

(مسألة) في البحث عن المشمومات (ومنها) أي من الكيفيات المحسوسة (المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة) فيقال رائحة طيبة ورائحة خبيثة، أو من حيث إضافتها إلى المحل فيقال رائحة المسك ورائحة البول، أو من حيث إضافتها إلى ما يقارنه من الطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة.

(مسألة) في البحث عن الكيفيات الاستعدادية (و) القسم الثاني من أقسام الكيف الأربعة (الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض) فإن الاستعداد إما شديد نحو الانفعال بمعنى أن الجسم متهيء لقبول أثرٍ ما بسهولة أو سرعة كالممراضية واللين فإن الممراض مستعد لقبول المرض بسرعة واللين مستعد للانغمار والتشكل بسهولة ـ وهذا يسمى اللاقوة ـ وإما شديد اللاانفعال بمعنى أن الجسم متهيء لعدم قبول الأثر الوارد عليه بسرعة وسهولة كالمصحاحية والصلابة. ثم إن بين هذين الطرفين كيفيات استعدادية متوسطة كثيرة فإن هناك صلب وأصلب ولين وألين وهكذا.

(مسألة) في الكيفيات النفسانية (و) القسم الثالث من أقسام الكيف الأربعة الكيفيات (النفسانية) وهي المختصة بذوات الأنفس وهي على



حال أو ملكة، ومنها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد، ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولابد فيه من الانطباع

قسمين: (حال) وهي الكيفية النفسانية غير الراسخة أي الزائلة بسرعة كمن حفظ شيئاً ولم يداوم عليه حتى يبقى في ذهنه، (أو ملكة) وهي الكيفية الراسخة الثابتة البطيئة الزوال كمن داوم على حفظ شيء حتى صار ملكة.

(مسألة) في العلم (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (العلم وهو إما تصور) وهو على ما عرفوه حصول صورة الشيء في العقل، (أو تصديق) وهو الحكم بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر بالإيجاب كزيد قائم أو بالسلب كزيد ليس بقائم، ويشترط في التصديق الجزم فلا يسمى الحكم المظنون تصديقاً والمطابقة للواقع فغير المطابق جهل مركب لا تصديق والثبات لأن غير الثابت وهو الزائل بتشكيك المشكك تقليد لا تصديق وإليه أشار بقوله: (جازم مطابق ثابت) فإن هذا هو العلم دون ما سواه وإن أطلق على بعضها العلم لغة أو عرفاً (و) العلم (لا يحد) لأن العلم إن عرّف بالعلم لزم الدور وإن عرّف بغيره كان تعريفاً بالمبائن مضافاً إلى وضوحه، نعم كنهه مجهول فهو كالوجود الذي قال فيه السبزواري: (مفهومه من أعرف الأشياء* وكنهه في غاية الخفاء) نعم قد يذكر لتوضيحه تعاريف لفظية كما في الوجود.

(مسألة) (ويقتسمان) أي التصور والتصديق، والاقتسام هنا بمعنى القسمة على ما (على ما ورد في) أساس البلاغة (الضرورة) أي الحصول بلا نظر (والاكتساب) أي الحصول (بالنظر) فإن كل واحد من التصور والتصديق إما بديهي لا يحتاج إلى فكر ونظر كتصور الشمس والتصديق بأنها مشرقة وإما كسبي كتصور العقل والتصديق بأنه ليس بمجرد.

(مسألة) في كيفية العلم (ولابد فيه من الانطباع) أي انطباع شبح



المعلوم في النفس فانّا نجد من أنفسنا أموراً ثلاثة: (الأول) الإدراك وهو حين الالتفات إلى المعلوم الخارجي كالابصار الفعلي والاستماع الفعلي وهكذا. (الثاني) الخيال وهو بعد الالتفات فإنّا إذا رأينا شيئاً ثم بعد مدة التفتنا إلى أذهاننا رأينا شبحه حاضراً عندنا. (الثالث) القدر الجامع المستفاد من الجزئيات فإنّا نتمكن من تصور الحيوان الكلي مع عدم وجوده في الخارج وفي جميع الصور ينطبع شبح ومثال من المعلوم ولو الخيالي منه كتصور الأشياء المعدومة في العالم وأشكل على الانطباع (أولاً) بأنه لو كان حصول صورة شيء في شيء موجباً لاتصاف المحل بالعلم بالحال لزم أن يكون الجدار الحال فيه السواد عالماً به والتالي باطل فالمقدم مثله، و(ثانياً) بأنه قد يعلم الإنسان بالجبل ونحوه ومن المعلوم عدم إمكان انطباع الكبير في الصغير لوجوب التطابق بين المنطبع والمنطبع فيه أو أكثرية الثاني من حيث المقدار. والجواب أن الصورة تنطبع (في المحل المجرد) والمجرد لا مادة له فلا يتصف بالمقدار (القابل) للإدراك والجدار غير قابل له، ونحن لا ندعي أن انطباع كل شيء في كل شيء موجب لإدراك المحل للحال. ولكن لا يخفى الإشكال في كون العاقل مجرداً فإنه لم يقم دليل على تجرده وإشكال التطابق بين الصغير والكبير غير وارد إذ يمكن أن يكون للمحل العاقل من المخ أو العصب أوراق في كمال الدقة بحيث لو نشرت وسعت ما بين السماء والأرض كما نرى في الشريط وأمثاله من المخترعات الحديثة فتنطبع الصورة في هذا المقدار الكبير.

(مسألة) (وحلول المثال) أي صورة الشيء (مغاير) لحلول ذات الشيء، فلا يلزم أن يحترق الذهن من حلول صورة النار أو يحلو من حلول صورة السكر وهكذا كما وانه يمكن اجتماع صورتي الضدين والنقيضين وإن لم



ولا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال

يمكن اجتماع أعيانها.

(مسألة) (ولا يمكن الاتحاد) ذهب بعض إلى أن العلم يتحد بالمعلوم عند العلم، وآخرون إلى أن النفس الناطقة إذا علمت شيئاً اتحدت بالعقل الفعّال، وكلاهما باطل إذ قد تقدم استحالة اتحاد شيئين مطلقاً لأنهما إن بقيا بعد الاتحاد إثنين فلا اتحاد وإن عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً، إذ المعدومان لا شيء والمعدوم لا يتحد بالموجود لاستحالة كون الوجود عدماً، نعم ينتزع من بعض الموجودات الأعدام فإن زيداً عدم عمرو مثلاً مضافاً إلى أن العقل الفعال كذب من أصله، على أنه لو اتحدت به لزم أن تدرك كل شيء لأن العقل الفعال ـ على زعمهم ـ كذلك.

(مسألة) (ويختلف) العلم (باختلاف المعقول) فإن العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو ولذا يوجد أحدهما بدون الآخر خلافاً لبعض حيث قالوا بجواز تعلق علم واحد بمعلومين، وهو باطل إذ العلم كما تقدم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم. ومن المعلوم أن الصورتين لا تكونان صورة واحدة لما تقدم من استحالة الاتحاد، هذا كله في علمنا وأما علم الله تعالى فلا نعلم كيفيته فالبحث فيه خارج عن محط عقولنا كما قال تعالى: (وأن إلى ربك المنتهى) (كالحال والاستقبال) إشارة إلى قول جماعة من المعتزلة حيث قالوا بإمكان وحدة العلم مع تعدد المعلوم، والذي دعاهم إلى ذلك ما رأوا انه لو كان العلم بالحال مغايراً للعلم بالاستقبال لزم التغيير في ذات الواجب والتالي محال فالمقدم مثله. بيان ذلك: انه لو علم الله تعالى بأن زيداً سيوجد ثم وجد فإن كان علمه بالاستقبال عين علمه بالحال ثبت المدعي وإن لم يكن كذلك فلا يخلو إما أن يحصل له العلمان أو لا، والثاني باطل للزوم الجهل تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً،



ولا يعقل إلا مضافاً فيقوى الإشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد

والأول مستلزم لتغيير الذات إذ العلم عين الذات فلو نال العلم بالمستقبل وجاء مكانه العلم بالحال لزم تغيير العلم المستلزم لتغيير الذات وهو محال أيضاً. والجواب أن العلم في الباري ليس بالانطباع وتعلق علمه بالمعلوم غير معلوم الكيفية كما يرشد إلى ذلك كونه عين ذاته فيمكن أن يكون مثل الأشياء التي تعبر عن الكرة التي يزعمها الناظر في الغرفة أن لها ماضٍ ومستقبل وحال والناظر في خارجها لا يكون له الأحوال الثلاثة، وأما ما زعمه بعض من أن الجزئيات هي بأنفسها علمه تعالى فسخافته كسخافة من زعم انه لا يعلم الجزئيات بل علمه بالكليات غير الزائلة.

(مسألة) (ولا يعقل) العلم (إلا مضافاً) إلى المعلوم فإن الكيفيات النفسية على قسمين: بعضها ذات إضافة كالعلم حتى انه لا يعقل إلا مضافاً، وبعضها غير ذات إضافة كالجبن ونحوه بل زعم بعض أن العلم نفس الإضافة (فيقوى الإشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد). والحاصل انه يلزم من كون العلم مضافاً إشكالان: (الأول) ان الشخص إذا عقل نفسه يتحد العالم والمعلوم فيجتمع صورتان متماثلتان مع أن اجتماع المثلين محال. (الثاني) إن العلم كما قلتم ذو إضافة والإضافة لا تعقل إلا بين شيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فكيف يمكن علم الشيء بذاته، والجواب: أما عن الإشكال الأول بأنه لا مانع من اجتماع الأصل والصورة وليس هذا من اجتماع الضدين كما نرى من اجتماع المرآة وصورتها فيما لو أخذت بمرآة أخرى ثم انعكست إلى المرآة الأولى، وأما عن الإشكال الثاني بأنه يكفي في تحقق الاثنينية اختلاف الاعتبار، ومن المعلوم أن العاقل من حيث انه عاقل



وهو عرض لوجود حدّه فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما، وضروري أقسامه ومكتسب

مغاير للعاقل من حيث إنه معقول.

(مسألة) في أن العلم عرض (وهو عرض لوجود حده فيه) أي أن العلم عرض لا جوهر لصدق تعريف العرض عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت وجدت في الأعيان لا في الموضوع، وذهب بعض إلى أن العلم بالجوهر جوهر لصدق حد الجوهر عليه لأنه مهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، وفيه أنه مغالطة إذ الكلام في الصورة لا في ذي الصورة، هذا كله بناءاً على أن العلم صورة وأما بناءاً على أنه إضافة فلا إشكال في أنه عرض.

(مسألة) في أقسام العلم (وهو) إما (فعلي) وهو المحصل للأشياء الخارجية كما إذا تصورت شيئاً ففعلية (و) إما (انفعالي) وهو المستفاد من الأعيان الخارجية كعلمنا بالأشياء (و) إما (غيرهما) كعلمنا بالأشياء المستقبلة التي لا نوجدها (وضروري أقسامه ستة ومكتسب) أي أن العلم ينقسم بتقسيم آخر إلى كسبي يحتاج إلى نظر وفكر وضروري لا يحتاج إليهما كما تقدم ثم إن أقسام الضروري ستة، قال المولى عبد الله: ووجه الضبط أن القضايا البديهية إما أن يكون تصور طرفيها كافياً في الحكم والجزم أو لا يكون والأول هو (الأوليات)، والثاني إما أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن أو لا، والثاني (المشاهدات) وينقسم إلى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات وإلى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات، والأول إما أن يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف أو لا تكون كذلك والأول هي (الفطريات) ويسمى قضايا قياساتها معها



وواجب وممكن، وهو تابع بمعنى أصالة موازنه في التطابق فزال الدور

والثاني إما أن يستعمل فيه الحدس ـ وهو انتقال الذهن الدفعي من المبادئ إلى المطلب ـ، أو لا يستعمل فيه، فالأول هو (الحدسيات) والثاني إن كان الحكم فيه حاصلاً بإخبار جماعة ممتنع عند العقل تواطئهم على الكذب فهي (المتواترات) وإن لم يكن كذلك بل حاصلاً من كثرة التجارب وهي (التجريبيات) وقد علم بذلك حد كل واحد منها ـ انتهى. فالأوليات كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والمشاهدات الحسية كالشمس مشرقة، والوجدانية كأن لنا جوعاً، والفطريات كقولنا: الأربعة زوج، فإن الحكم بذلك بواسطة انقسامها إلى المتساويين الذي لا يغيب عن الذهن، والحدسيات كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، لاختلاف تشكلاته، والمتواترات كقولنا: مكة المكرمة موجودة لمن لم يذهب إليها، والتجريبيات كقولنا: السقمونيا مسهل للصفراء. ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى مظانه كجوهر النضيد وغيره (و) ينقسم العلم بتقسيم آخر إلى (واجب) أي ممتنع الإنفكاك عن العالم كعلم الباري سبحانه (و) إلى (ممكن) كعلومنا.

(مسألة) في أن العلم تابع للمعلوم ومعنى ذلك (وهو) أي العلم (تابع) للمعلوم (بمعنى أصالة موازنه في التطابق) أي أن موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع. بيان ذلك أن العلم وإن كان سابقاً على المعلوم في بعض الموارد إلا أن العقل إذا تصورهما رأى أن المعلوم هو الأصل بحيث لولا كونه في موطنه ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاء الموضوع (فزال الدور) قال القوشجي ـ إشارة إلى مبحث بين المعتزلة والأشاعرة ـ: وذلك إلى أن الأشاعرة لما استدلوا على كون أفعال العباد اضطرارية بأن الله تعالى عالم في الأزل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف

ولابد فيه من الاستعداد إما الضروري فبالحواس وإما الكسبي فبالأول

ما علمه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية. وأجابت المعتزلة: بأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له. وقالت الأشاعرة: كيف يجوز أن يكون علمه الأزلي تابعاً لما هو متأخر عنه فإنه يستلزم الدور. أجابوا عنه: بأنّا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني أصالة موازنه في التطابق. بيان ذلك: أن كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لأنهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالآخر فتوازنا: أي توافقا في الوزن والأصل في هذا التطابق هو المعلوم لأن العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته إليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس، فكما يصح أن يقال: إنما كانت الصورة هكذا لأن ذات الفرس هكذا، ولا يصح أن يقال: إنما كان ذات الفرس هكذا لأن الصورة هكذا، كذلك يصح أن يقال: إنما علمت زيداً شريراً لأنه كان في نفسه شريراً، ولا يصح أن يقال: كان زيد في نفسه شريراً لأني علمته شريراً، فالله سبحانه إنما علمهم في الأزل كذلك لأنهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا أن الأمر بالعكس حتى يتم دليل الأشاعرة ـ انتهى.

(مسألة) (ولا بد فيه) أي في العلم (من الاستعداد) فإن العلم يفيض على الإنسان من الله سبحانه والإفاضة تابعة للقابلية والاستعداد في القابل فلابد وأن يكون الإنسان قابلاً ومستعداً لذلك (أما) العلم (الضروري) كالمدرك بالحواس الخمس ونحوها (فبالحواس) أي أن استعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة وهي معدة للعلم إذ لولا استعمالها لم يحصل العلم الضروري فإن كل حاسة سبب معد لقسم من العلوم، فالبصر سبب معد للعلم بالمبصرات، والسمع للعلم بالمسموعات وهكذا، ولذا كان المحكى عن أبي علي أنه قال: من فقد حساً فقدْ فقدَ علماً (وأما الكسبي) من العلوم (فبالأول) أي أنها حاصلة من

وفي اصطلاح يفارق الإدراك مفارقة الجنس النوع، وباصطلاح آخر مفارقة النوعين، وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول

الضروريات فإنه إذا أحس بجزئيات نوع ما وتوجه إلى مقايسة بعضها إلى بعض استعد لإفاضة العلم بكليها كما أنه إذا أحس بأنواع متعددة مع المقايسة المذكورة استعد للعلم بجنسها وهكذا، وكذلك بالنسبة إلى التصور المجهول فإنه يحصل بالمعرف، والتصديق المجهول فإنه يحصل بالحجة، وأما أن العلم بالنتيجة هل بالتوليد أو الإعداد أو التوافي ففيه خلاف سيأتي. قال السبزواري:

وهل بتوليد أو إعداد ثبت******أو بالتوافي عادة الله جرت

وجرى عادة خطأ شديداً******وليست العلية توليداً

وكيف كان فإفاضة العلوم تتدرج من الضعف إلى القوة حسب تفاوت مراتب الاستعدادات المختلفة الحاصلة بعضها عقيب بعض.

(مسألة) في النسبة بين العلم والإدراك (وفي اصطلاح يفارق) العلم (الإدراك مفارقة الجنس النوع) فالجنس هو الإدراك والنوع هو العلم (وباصطلاح آخر مفارقة النوعين) فكل من العلم والإدراك نوع تحت جنس هو الإدراك مطلقاً. والحاصل أن في الإدراك اصطلاحين: (الأول) أن يكون بمعنى الإدراك المطلق الأعم من الجزئي كإدراك الكون بالبصر، وهكذا، والكلي كالعلم بالكليات، وبهذا المعنى يكون الإدراك أعم من العلم.

(الثاني) أن يكون بمعنى الإحساس فقط. وبهذا المعنى يكون مبايناً للعلم.

(مسألة) (وتعلقه) أي العلم (على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك) على التمام (بالمعلول) فإنّا إذا علمنا العلة بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها مفصلاً تعلق علمنا بالمعلول كاملاً إذ المعلول من لوازم العلة وقد فرض علمنا بلوازمها، أما لو لم نعلم إلا ذات العلة بما أنها



ذات من الذوات أو علمنا العلة بما هي علة في الجملة فلا يلزم علمنا بالمعلول.

أما في الصورة الأولى فلا علم بالمعلول أصلاً، وأما في الصورة الثانية فالعلم بالمعلول مجمل.

(مسألة) (ومراتبه) أي العلم (ثلاثة): (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهذا هو الاستعداد، وإنما سمي علماً ـ مع أنه ليس بعلم ـ تجوزاً، وهذه المرتبة إما قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وإما بعيدة كما في العقل الهيولائي، وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة. (الثانية) أن يكون بالفعل التام، وهو أن يعلم الأشياء تفصيلاً متمايزاً بعضها عن بعض. (الثالثة) العلم الإجمالي وهذه متوسطة بين الأولين لا قوة محضة ولا تفصيلي، وذلك كمن غفل عن شيء فإنه يمكنه حضوره عند الإرادة. وبهذا يفرق العلم الإجمالي في هذا الاصطلاح عن العلم الإجمالي في اصطلاح الأصوليين، إذ هذا عبارة عمن علم ثم غفل وذاك عبارة عن علم تفصيلي وجهل تفصيلي إنضمّا وصارا سبباً للترديد، كالعلم الإجمالي بأن النجس إما هذا الماء أو ذاك فإنه علم تفصيلي بالنجس في البين وجهل تفصيلي بعينه.

(مسألة) (وذو السبب) أي المعلول (إنما يعلم به كلياً) في هذا إشارة إلى أمرين: (الأول) إن العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم بسببه، إذ الشيء ذو السبب ممكن فإذا نظر إليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر، وإنما يحكم بأحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه. لا يقال: قد يعلم الشيء ذا السبب بإحساس ونحوه فلا يتوقف العلم به على العلم بسببه. لأنّا نقول: ما تقدم إنما هو فيما لم يعلم به علماً ضرورياً فإنه يحتاج العلم به إلى العلم بسببه، أما ما كان ضرورياً



كالمحسوس فلا. (الثاني) إن العلم بذي السبب ليس علماً به جزئياً بل إنما هو علم كلي، فلو علمنا أن النار علة للإحراق كان علمنا بالإحراق الكلي لا الجزئي، لأن نفس تصور الإحراق لا يمنع عن وقوع الشركة، وكذلك علمنا بصدوره عن النار لا يمنع الشركة. وسرّه أن الشيء ما لم يجد لم يتشخص إذ تقييد الكلي بألف كلي لا يوجد الجزئية إذ لا يرتفع احتمال الشركة.

(مسألة) في العقل (والعقل غريزة) أي طبيعة جبل عليها الإنسان (يلزمها العلم بالضروريات) الستة: الأوليات والمشاهدات والتجريبيات والحدسيات والمتواترات والفطريات (عند سلامة الآلات) أي الحواس الظاهرة والباطنة، إذ عند اختلالها لا يلزم العلم بالضروريات بل قد يقطع بخلافها كالأحول يرى الواحد إثنين. وهذا التعريف للعقل هو الذي اختاره المحققون وقال قوم: (انه العلم ببعض الضروريات) وآخرون (إنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات) ولكن العقل في الشرع قد يعرف بأنه (ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان). ويظهر من بعض الأدلة الدالة على أنه حجة باطنية أن المراد به المعنى العرفي - فتأمل.

(مسألة) (ويطلق) العقل (على غيره) أي غير هذا المعنى المتقدم (بالإشتراك) فالعقل في الإصطلاح مشترك بين الغريزة المذكورة وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله المقابل للنفس التي هي مجردة في ذاتها لا فعلها. وقد تقدم الكلام عنهما وانه لم يثبت مجرد سوى الله سبحانه. وبين النفس باعتبار استكمالها واستفاضتها عما فوقها وتكميلها للبدن، وبين قوى النفس وتلك القوى إما علمية وإما عملية فالعلمية وتسمى بالعقل النظري لها مراتب




أربع لأنها إما كمال وإما استعداد نحو الكمال قريب أو متوسط أو بعيد: (الأولى) البعيد ويسمى عقلاً هيولانياً وهو محض قابلية النفس للادراكات. (الثانية) المتوسط ويسمى عقلاً بالملكة وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات لها. (الثالثة) القريب ويسمى عقلاً بالفعل وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاء لكونها مكتسبة مخزونة عنده. (الرابعة) الكمال ويسمى عقلاً مستفاداً وهو حصول تلك النظريات بالفعل. ولا يخفى أن هذه الأسماء قد تطلق على النفس في تلك المراتب وقد تطلق على قوى النفس كما أشرنا إليه. وأما العقل العملي فله مراتب أربع أيضاً (الأولى) تهذيب الظاهر باستعمال ظواهر الشرع. (الثانية) تهذيب الباطن من الملكات الردية. (الثالثة) ما يحصل له بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالأمور القدسية. (الرابعة) ما يتجلى لها بعد ذلك من جلال الله تعالى وجماله فترى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته وهكذا. هذا ما ذكره جملة من الحكماء والمتكلمين، ولكن لا يخفى أن طريق السعادة الأبدية التي هي فوق ما يتصور منحصرة في التمسك بذيل الشريعة المطهرة في كل كبيرة وصغيرة (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة)(٣).

(مسألة) في الاعتقاد (والاعتقاد يقال لأحد قسميه) أي أحد

٣ ـ قال بعض الوعاظ: (تلاوة للأبيات) عبارة عن توجيههم نحو آياته تعالى حتى يؤمنوا، و(التزكية) عبارة عن المساعدة معهم حتى يطبقوا الأمور العقلائية على أنفسهم، و(تعليم الكتاب والحكمة) عبارة عن تعليم قوانين العلم الدنيوية والأخروية.



فيتعاكسان في العموم والخصوص، ويقع فيه التضاد بخلاف العلم، والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان، والشك تردد الذهن بين الطرفين

قسمي العلم وهو التصديق اليقيني إذ العلم منقسم إلى تصور وتصديق، فبهذا الاعتبار بين الاعتقاد والعلم عموم مطلق. وقد يطلق الاعتقاد على مطلق التصديق جازماً كان أم لا، مطابقاً للواقع أم لا، ثابتاً كالمستند إلى البرهان أم لا كالتقليد. (فيتعاكسان في العموم والخصوص) فالعلم أعم من جهة باعتبار شموله للتصور، والاعتقاد أعم من جهة باعتبار شموله لغير المطابق الذي هو الجهل المركب. والحاصل أن بين العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين عموماً من وجه، إذ بعض العلم اعتقاد كالتصديق المطابق الجازم الثابت وبعضه ليس باعتقاد كالتصور وبعض الاعتقاد ليس بعلم كالجهل المركب. ثم إن الظاهر أن الاعتقاد أخذ فيه معنى عقد القلب والبناء، ولذا لا يصح أن يطلق على الجاحد انه معتقد مع أنه كفر مع استيقان نفسه ـ فتأمل.

(مسألة) (ويقع فيه) أي في الاعتقاد (التضاد) فإن معتقد الإيجاب يضاد اعتقاده اعتقاد معتقد السلب (بخلاف العلم) فإنه لا يقع فيه التضاد إذ العلم عبارة عن المطابق للواقع، ومن المعلوم أن الواقع لا تضاد فيه.

(مسألة) في السهو والنسيان (والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان) السهو حالة متوسطة بين الإدراك والنسيان إذ الإدراك عبارة عن حضور المدرك عند النفس، والنسيان عبارة عن زواله عنها، والسهو عبارة عن زواله عن القوة المدركة مع بقائه في القوة الحافظة على ما قالوا والله العالم.

(مسألة) (والشك تردد الذهن بين الطرفين) أي طرفي التقابل



وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر، فيتغاير الاعتبار لا الصور، والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما.

كالشك في الوجود والعدم ووجود اللحية وعدمها والأبوة والبنوة والسواد والبياض، ويشترط فيه أن لا يترجح أحد الطرفين ولو مقدار شعرة وإلا كان الراجح الظن والمرجوح الوهم.

(مسألة) (وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر) فإن العلم كما يصح تعلقه بكل شيء كذلك يصح تعلقه بنفسه بأن نعلم أنّا عالم بالشيء الفلاني، وهذا مقابل الجهل المركب. وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد بأن نعلم أنّا نعتقد برسالة محمد بن عبد الله (ص) مثلاً، وهكذا بالنسبة إلى الاعتقاد فيصح تعلق الاعتقاد بنفسه بأن نعتقد أنّا نعتقد نبوّته مثلاً، ويصح تعلقه بالعلم بأن نعتقد بأنّا عالم بقيام زيد (فيتغاير الاعتبار لا الصور) بمعنى أنّا إذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور أو التصديق عندنا ولا حاجة إلى حضور صورة ذهنية أخرى. نعم يتغاير الاعتبار فإن العلم باعتبار كونه علماً منظور به وهو مأخوذ آلياً وباعتبار كونه معلوماً منظور منه وهو مأخوذ استقلالياً.

(مسألة) في الجهل (والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لأحدهما) الجهل على قسمين: (الأول) الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً، وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة، وإنما سمي بسيطاً لأنه جهل واحد. (الثاني) الجهل المركب وهو جهل بالواقع مع الجهل بأنه جاهل به كمن يعلم أن زيداً في الدار والحال انه ليس فيها، وإنما سمي مركباً لأنه جهلان جهل بالواقع وجهل بالجهل. ومن المعلول أن الجهل بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعم كما تقدم.



والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل، وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة، ومع فساد أحدهما

(مسألة) في الظن (والظن ترجيح أحد الطرفين) أي طرفي المقابلين من التضاد والسلب والإيجاب والعدم والملكة والمتضائف، ولا اختصاص له بالسلب والإيجاب كما في كلام بعض (وهو غير اعتقاد الرجحان) بداهة المغايرة بينه وبين رجحان الاعتقاد، مثلاً: إذا كان الراجح في نظره نبوة خاتم النبيين (ص) مع عدم المنع من النقيض كان هذا الظن، ولو اعتقد أنه (ص) أفضل من سائر الأنبياء كان هذا الاعتقاد الرجحان، (ويقبل) الظن (الشدة والضعف) فإن بعض الظنون أقوى من بعض ويتدرج القوة من بعد مرتبة الشك إلى أول مراتب العلم (و) لذا قال: (طرفاه علم وجهل) فإن المراد بالجهل هنا أعم من الشك كما لا يخفى.

(مسألة) (وكسبي العلم يحصل بالنظر) وهو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى المجهول (مع سلامة جزئيه) أي الجزء الصوري وهو صحة شكل القياس في التصديقات وصحة الترتيب في التصورات، والجزء المادي وهو أن يكون من البرهانيات ونحوها في التصديقات لا نحو الشعر والخطابة وكون الفصل القريب أو الخاصة معرفاً في التصورات (ضرورة) يعني أن مع سلامة الجزء الصوري والمادي يحصل المجهول ضرورة خلافاً لجماعة من السوفسطائية، ولو احتاج مثل هذا إلى الاستدلال احتاج كل ضروري إليه وهو مستلزم للدور أو التسلسل كما لا يخفى.

(مسألة) (ومع فساد أحدهما) أي الجزء المادي أو الجزء الصوري



قد يحصل ضده، وحصول العلم عن الصحيح واجب

(قد يحصل ضده) أي ضد العلم بمعنى انه ينتج شيئاً مخالفاً للواقع الذي هو الجهل نحو (كل إنسان حجر وكل حجر جماد فكل إنسان جماد) وقد يحصل العلم أي تكون النتيجة مطابقة للواقع نحو (كل إنسان حجر وكل حجر ناطق فكل إنسان ناطق) وقد لا يحصل شيء أصلاً نحو (كل إنسان حيوان وبعض الحيوان صاهل) فإنه لا ينتج أصلاً لعدم كونه على طبق أحد الأشكال الأربعة.

(مسألة) (وحصول العلم عن) النظر (الصحيح) مادة وهيئة (واجب) اختلفوا في كيفية حصول النتيجة بعد النظر بعد الاتفاق على ضرورية هذا الحصول على ثلاثة أقوال: (الأول) ما ذهب إليه الأشاعرة من أن ذلك بجريان عادة الله تعالى، إذ الممكنات بأسرها مستندة إليه تعالى فليس للمقدمتين مدخلية في حصول النتيجة أصلاً، وهكذا قالوا في كل ما يرى سبباً ومسبباً فالإحراق يحصل بإيجاد الله تعالى له بعد وجود النار بلا مدخلية لها في حصوله أصلاً. وهذا باطل إذ سيأتي أن كل الأشياء ليست مخلوقة لله تعالى. (الثاني) ما ذهب إليه المعتزلة من أن حصول النتيجة إنما هو فعل توليدي يصدر عنا، بناءاً على أن الأفعال الاختيارية صادرة عن الشخص إما بمباشرة إن لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا وإما بتوليد إن كان بالتوسط كالإحراق الحاصل عنا بتوسط الإلقاء في النار، وهذا هو ما أشار إليه المصنف. (الثالث) ما ذهب إليه بعض الحكماء مبنياً على أصلهم الفاسد من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث فاعل الجبر وأن فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام، ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة وهذا باطل أيضاً كما لا يخفى.



ولا حاجة إلى المعلم، نعم لابد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية

(مسألة) (ولا حاجة إلى المعلم) في حصول المعارف (نعم) لا يكفي في حصولها صرف وجود المقدمات في الذهن غير مرتبة بل (لابد من الجزء الصوري) أعني ترتيبها بالنحو المنتج، إذ لولا الترتيب لحصل العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لأحد في الاعتقاد. وخالف في عدم الاحتياج إلى المعلم جماعة فقالوا: إن النظر لا يكفي في حصول المعارف. وغاية ما استدل لهم أن ذاته تعالى وأحوالها لكونها مجرداً غائباً عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وأحوالها حتى يستنتج منها بالنظر فلابد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين المقدمات المناسبة من التصورات والتصديقات حتى تحصل مادة النظر. واستدل القائلون بعدم الحاجة إلى المعلم بأنه لو احتيج إليه دار أو تسلسل، لأن العلم بالله يتوقف على المعلم والعلم بصدقه إن توقف على معلم آخر تسلسل وإن كفى هذا المعلم دار لأن المعلم بصدقه يتوقف على العلم بتصديق الله له بسبب المعجزة والعلم بتصديق الله يتوقف على العلم بالله. أما التوقف الأول فلأنه المفروض والتوقف الأخير بديهي، وأما التوقف الوسط فلأنه لولا العلم بتصديق الله لم يعلم صدقه أقول: والظاهر أن النزاع بين الطرفين لفظي إذ المشهور القائلون بعدم الاحتياج إلى المعلم مرادهم انه مع النظر بتمام المقدمات الصحيحة مادة وهيئة لو حصل لم يحتج إلى المعلم وهذا بديهي، والقائلون بالاحتياج إليه يقولون بأنه لا يحصل النظر بمقدمات صحيحة مع تسليمهم انه لو فرض حصوله كفى فتأمل. وأما أدلة الطرفين فمخدوشة كما لا يخفى.

(مسألة) (وشرطه) أي شرط النظر أمور ثلاثة: الأول ـ (عدم) العلم بالمطلوب الذي هو (الغاية) للنظر، إذ لو كان المطلوب



وضدها وحضورها، ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقلياً

حاصلاً كان النظر لأجل تحصيله تحصيلاً للحاصل، (و) الثاني ـ عدم حصول (ضدها) في الذهن فإن ضد الغاية الذي هو الجهل المركب لو كان حاصلاً في الذهن كان الشخص معتقداً لحصول العلم له فلا ينظر حتى يحصل العلم، (و) الثالث ـ (حضورها) أي حضور الغاية التي هي المطلوب في الذهن بمعنى أن لا يكون غافلاً عن النتيجة إذ الغافل عن الشيء لا يطلبه.

(مسألة) في أن وجوب النظر عقلي لا سمعي وإليه أشار بقوله: (ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان) أي لوجوب المعرفة التي يتوقف عليها أمران عقليان: (الأول) شكر المنعم، (الثاني) دفع الخوف عن النفس (وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته) المطلوب هو كون المعرفة واجبة عقلاً، وضد هذا المطلوب هو كونها واجبة سمعاً. والمعنى انه على تقدير ثبوت كون الوجوب سمعياً يلزم عدم الوجوب (كان التكليف به) أي بالنظر (عقلياً) والحاصل أن وجوب النظر عقلي لا سمعي. والدليل على ذلك أمران: (الأول) ما يثبت كونه عقلياً وإليه أشار بقوله: (ولوجوب) إلخ، (الثاني) ما يثبت انه ليس بسمعي فيثبت انه عقلي من باب قياس الخلف الذي هو إثبات المطلوب وإبطال نقيضه وإليه أشار بقوله: (وانتفاء) الخ.

أما الأول فلأن شكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجبان عقلاً وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى والمعرفة متوقفة على النظر، فالنظر مما يتوقف عليه الواجب العقلي وكل ما يتوقف عليه الواجب العقلي واجب عقلاً، فهنا أربع مقدمات:

(الأولى) ـ وجوب شكر المنعم ودفع الخوف، أما شكر المنعم فيدل على وجوبه انه لولا الشكر لخيف زوال النعم فالعقل يلزم الشكر لئلا تزول. إن قلت: العقل لا يلزم لأنه يرى عدم الزوال عن الكفار والدهريين غير الشاكرين. قلت: لا نقول باحتمال الزوال في الدنيا بل يكفي الخوف في الآخرة، واحتمال وجود آخرة كافٍ في المطلوب، فلا يقال: إن الآخرة للكافر مشكوكة. أما دفع الخوف فلأنه يحتمل توجه الضرر مع عدم المعرفة وهذا الاحتمال موجب لقلق النفس فالعقل يلزم بدفعه. ومن المعلوم أن دفع الخوف غير خوف زوال النعم إذ الأول خوف سلب النفع والثاني خوف توجه الضرر.

(الثانية) ـ توقف الشكر ودفع الخوف على المعرفة، أما توقف الشكر فلأنه يلزم أن يعرف المشكور حتى يؤتى بالشكر الملائم له، مثلاً: الشكر الملائم للعالم إعطاؤه الكتاب والسؤال عنه، والشكر الملائم للجاهل ليس ذاك إذ اعطاؤه الكتاب لغو والسؤال منه إيذاء وتفضيح له، وعلى هذا فيلزم أن يعرف المشكور حتى يعرف كيفية الشكر له. وأما توقف دفع الخوف فلما تقدم في المقدمة الأولى.

(الثالثة) ـ توقف معرفة الله على النظر. وذلك واضح فإن أصل احتياج العالم إلى المحدث في الجملة ـ وإن كان بديهياً على المختار ـ إلا أن الخصوصيات الزائدة متوقفة قطعاً.

(الرابعة) ما يتوقف الواجب المطلق عليه فهو واجب. وهذا وإن كان محل الكلام بالنسبة إلى الوجوب الشرعي وأما الواجب العقلي فلا إشكال فيه إذ العقل يلزم تحصيل ما يتوقف عليه الواجب العقلي إذ لولا تحصيله مع بقاء الوجوب على وجوبه ـ كما هو المفروض ـ لم يحصل ذو المقدمة، فتترتب المحاذير التي فرضها العقل كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الأمر الأول وهو إثبات كون وجوب النظر عقلياً.

وأما الأمر الثاني وهو عدم كونه سمعياً فنقول: ذهبت الأشاعرة إلى كون الوجوب سمعياً، واستدلوا

بأمرين: (الأول) ـ قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) دل على عدم التعذيب بدون بعث الرسول، وهو ظاهر في الرسول الخارجي لا الأعم من الداخلي الذي هو العقل والخارجي، وكذا قوله تعالى: (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) أي أن إهلاكنا المتضمن لسلب النفع وإيجاب الضرر متوقف على أمرنا بالطاعات ثم يفسقون فنهلكهم فلا هلاك بدون الأمر والنهي المتوقفين على الرسول. وفيه انه هذا الدليل يثبت أن بعد إرسال الرسول يكون التعذيب، والكلام ليس في ذلك بل في أن قبل معلومية أن المدعي رسول هل يجب النظر أم لا؟ وإلى هذا يرجع ما ذكروه من أنه لو لم يجب النظر يلزم إفحام الأنبياء، إذ إذا جاء النبي وادعى النبوة لم يلزم على المكلف الذهاب والنظر في دليله وبرهانه لا عقلاً، لفرض أن النظر ليس بواجب عقلاً ولا سمعاً لفرض أن الوجوب السمعي يتوقف على النبي وهو غير معلوم للمكلف فعلاً.

(الثاني) ـ من أدلة الأشاعرة أنه لو وجب النظر عقلاً فذلك إما لفائدة عاجلة والمفروض خلافها لأنه موجب لترك العادات والعرفيات والشهوات ومشقة النفس بالتكاليف، وإما لفائدة آجلة ومن الممكن حصولها تفضلاً بدون اتباع الرسول. وفيه أن الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف والاضطرابات التي تحصل بدون الرسول كما في زمان الجاهلية، وآجلة وهي الثواب الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة.

(تنبيه) قد ورد في جملة من الروايات ما يدل على أنه ليس لله على



خلقه أن يعرفوه بل التعريف على الله ثم على الخلق القبول كما في الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال: ليس لله على خلقه أن يعرفوه وللخلق على الله أن يعرفهم ولله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا. وعنه (ع) أيضاً: ليس على الخلق أن يعرفوا قبل أن يعرفهم وللخلق على الله أن يعرفهم ولله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا... إلى غير ذلك، ولكن لا يعارض ما ذكرنا من وجوب المعرفة عقلاً، مضافاً إلى لزوم توجيهها بما لا ينافي ما ورد عنهم (ع) من درك العقول له تعالى بالمصنوعات كقول أمير المؤمنين (ع): بشهادة العقول ان كل من حلته الصفات فهو مصنوع وشهادة العقول انه جل جلاله صانع ليس بمصنوع. بصنع الله يستدل عليه وبالعقول يعتقد معرفته وبالفكر تثبت حجته ـ الخطبة.

(مسألة) (وملزوم العلم دليل و) ملزوم (الظن امارة) أي ان المقدمات التي تتعلق بها النظر إما تلزم العلم بالمطلوب فهي ملزومة للعلم أي أن العلم لازم لها، وحينئذ تسمى تلك المقدمات دليلاً. وإما تلزم الظن بالمطلوب فهي ملزومة للظن أي أن الظن لازم لها، وحينئذ تسمى تلك المقدمات امارة.

(مسألة) (وبسائطه) أي كل واحدة من المقدمات التي تتألف منه القياس الذي يلزم العلم أو الظن (عقلية) محضة كقولهم: (العالم متغير وكل متغير حادث) (ومركبة) من العقلية والنقلية كقولهم: (الوضوء عمل ولا عمل إلا بالنية) لقوله (ص): (إنما الأعمال بالنيات) ولا يمكن أن تكون المقدمات نقلية محضة (لاستحالة الدور) اللازم من كونها نقلية صرفة، وذلك لأن النقلي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول فلو كان معرفة صدقه أيضاً سمعية دار. نعم يمكن أن تكون المقدمات القريبة



وقد يفيد اللفظي القطع، ويجب تأويله عند التعارض وهو قياس

كلها سمعية نحو (صلاة الليل مستحبة وكل مستحب على فعله الثواب).

(مسألة) ذهب جمع إلى أن الدليل النقلي لا يفيد القطع أصلاً لتوقفه على أمور ظنية لعدم العلم بإرادة المتكلم الظاهر من هذه الألفاظ لاحتمال المجاز ونحوه، والشيء المتوقف على الظن ظني. (و) المصنف (ره) وآخرون على أنه (قد يفيد اللفظي القطع) لأنه كثيراً ما يقطع بدلالة المقدمات اللفظية على معانيها المرادة، وهذا يتضح بالمراجعة إلى العرف. وأما الدليل العقلي فلا خفاء في إفادة القطع واليقين.

(مسألة) لا يعقل تعارض دليلين عقليين حقيقة ولو تعارضا فهو صوري، والواقع أن أحدهما خطأ يلزم التدقيق للإطلاع عليه مادة أو هيئة ولو تعارض نقليان فإن كان أحدهما نص أو أظهر أخذ به وترك ظاهر الآخر وإلا تعارضاً وكان أحدهما خلاف الواقع لامتناع تناقض الأدلة الصادرة من الحكيم. ولو تعارض عقلي ونقلي كقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) مع ما دل من العقل على امتناع رؤيته تعالى المؤيد بالنقل أيضاً فحينئذ يسقط ظاهر النقل (ويجب تأويله عند التعارض) ولا يمكن العكس إذ العقلي أصل للنقلي فلو أبطل الأصل بطل الفرع وهو موجب لبطلان الدليلين، مضافاً إلى بداهة ذلك. فلو ورد دليل على أن الاثنين فرد لم يتوقف العقل في تأويله إن لم يتمكن من طرحه.

(مسألة) (وهو) أي ملزوم العلم والظن المراد به الدليل مطلقاً على ثلاثة أقسام: (قياس) ينتقل فيه من الكلي إلى الجزئي كقولنا: (العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث) فقد انتقلنا إلى النتيجة الجزئية من

وقسيماه، فالقياس اقتراني واستثنائي، فالأول باعتبار الصورة القريبة أربعة

الكبرى الكلية (وقسيماه) أي الاستقراء والتمثيل، فالاستقراء هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي نحو الانتقال من تصفح جزئيات الحيوانات المتحركة فكها الأسفل عند المضغ إلى قولهم: (كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ) فالتمثيل هو الانتقال من جزئي إلى آخر كقولهم: (النبيذ حرام لأن الخمر حرام) ثم لا يخفى أن التمثيل في اصطلاح المنطقيين هو القياس في اصطلاح الفقهاء.

(مسألة) (فالقياس) على قسمين الأول: (إقتراني) وهو أن يقترن حدود المطلوب أي مبتدأه وخبره بالمقدمتين فيكون مبتدأه في إحداهما وخبره في الأخرى، فإن المطلوب ـ وهو العالم حادث ـ إقترن موضوعه بالصغرى ـ وهي العالم متغير ـ ومحموله بالكبرى وهي كل متغير حادث. والحاصل أن المطلوب مذكور فيه بمادته لا بهيئته. (واستثنائي) وهو أن يكون المطلوب أو نقيضه مذكوراً في القياس بالفعل أي بمادته وهيئته، وإنما سمي استثنائياً لاشتماله على كلمة (لكن) التي هي من حروف الاستثناء، مثلاً قولنا: (أن كان هذا إنسان كان حيواناً، لكنه إنسان، فهو حيوان) قد اشتملت الصغرى على النتيجة: لأن ضمير كان هو موضوع النتيجة وخبره هو محموله. هذا في صورة الاشتمال على النتيجة، ومثال الاشتمال على نقيضها قولنا: (إن كان هذا حيواناً فهو متحرك لكنه ليس بحيوان، فليس بمتحرك).

(مسألة) (فالأول) أي القياس الاقتراني (باعتبار الصورة القريبة) أي شكل المقدمتين (أربعة) لأن الحد الأوسط إما موضوع في الكبرى محمول في الصغرى فهو الشكل الأول، أو عكسه وهو الشكل الرابع،

والبعيدة إثنان، وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة أربعة، والثاني متصل وناتجه أمران

أو محمول فيهما وهو الشكل الثاني، أو موضوع فيهما وهو الشكل الثالث. (و) باعتبار الصورة (البعيدة) أي صورة كل واحدة واحدة من المقدمتين بلحاظها منفردة (إثنان) لأنه إما حملي أو شرطي (الأول) من الحملي كل (ج ب) وكل (ب أ)، ومن الشرطي كلما كان (أ ب) (فج د) وكلما كان (ج د) (فع ن) (الثاني) من الحملي كل (ج ب) ولا شيء من (أ ب)، ومن الشرطي كلما كان (ج د) (فاب)، وليس البتة إذا كان (هـ ز) (فاب) (الثالث) من الحملي كل (ج ب) وكل (ج أ)، ومن الشرطي كلما كان (ج د) (فاب)، وإذا كان (ج د) (فع ن). (الرابع) من الحملي كل (ج ب) وكل (دج)، ومن الشرطي كلما كان (ج ب) (فدع) وإذا كان (ن ر) (فج).

(مسألة) (و) ينقسم آخر القياس (باعتبار المادة القريبة) أي مادة مجموع المقدمتين بلا نظر إلى كون حد الوسط في أي موضعها (خمسة) وهي المسماة بالصناعات الخمس: (البرهان) و(الجدل) و(الخطابة) و(الشعر) و(السفسطة) (و) باعتبار المادة (البعيدة) وهي مواد هذه الصناعات (أربعة): (المسلّمات) وهي مادة البرهان والجدل و(المظنونات) وهي مادة الخطابة و(المخيلات) وهي مادة الشعر و(المشبهات) وهي مادة السفسطة.

(مسألة) (والثاني) وهو القياس الاستثنائي إما (متصل و) إما منفصل، فالمتصل وهو الحكم بثبوت نسبة على تقدير أخرى أو سلبها (ناتجة أمران) (وضع المقدم وينتج وضع التالي) نحو (كلما كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة لكن الشمس طالعة فالغرفة مضيئة) أما رفع المقدم فلا ينتج رفع التالي لاحتمال وجود التالي بعلة أخرى كإضاءة الغرفة بالسراج، (ورفع التالي وينتج رفع المقدم) كقولنا في المثال: (لكن الغرفة ليست مضيئة فالشمس ليست طالعة)، أما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم لاحتمال كون التالي موجوداً بعلة أخرى كإضاءة الغرفة بالسراج، (والمنفصل) وهو الحكم بتنافي النسبتين أو لا بتنافيهما على ثلاثة أقسام:

الأول (الحقيقية) وهي ما لا يمكن جمعهما ولا رفعهما والقياس المؤلف منها له نتائج أربع (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو (العدد إما زوج وإما فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد) (ورفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو (لكنه ليس بزوج فهو فرد) (ووضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو (لكنه فرد فهو ليس بزوج) (ورفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو (لكنه ليس بفرد فهو زوج).

الثاني (مانعة الجمع) وهي ما لا يمكن جمعهما مع إمكان رفعهما، والقياس المؤلف منها له نتيجتان: (وضع المقدم وينتج رفع التالي) نحو (هذا إما شجر وإما حجر لكنه شجر فليس بحجر) (ووضع التالي وينتج رفع المقدم) نحو (لكنه حجر فليس بشجر). أما رفع المقدم نحو (لكنه ليس بشجر) أو رفع التالي نحو (لكنه ليس بحجر) فلا ينتجان شيئاً لاحتمال أن يكون شيئاً آخر غير الشجر والحجر.

الثالث (مانعة الخلو) وهي ما لا يمكن رفعهما مع إمكان جمعهما، والقياس المؤلف منها له نتيجتان: (رفع المقدم وينتج وضع التالي) نحو (الشي إما لا شجر وإما لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر) (ورفع التالي وينتج وضع المقدم) نحو (لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر) أما وضع المقدم نحو

وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف، والأخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن. والتعقل والتجرد متلازمان.

(لكنه لاشجر) أو وضع التالي نحو (لكنه لا حجر) فلا ينتجان شيئاً لاحتمال أن يكون اللاشجر حجر أو غير حجر، وكذا يحتمل أن يكون اللاحجر شجراً وغير شجر.

وإلى نتائج هذه الأقسام الثلاثة من القياس الاستثنائي المنفصل أشار المصنف (ره) بقوله: (وكذا) ناتجه أمران القياس الاستثنائي (غير الحقيقي من المنفصل) سواء كان مانعة الجمع التي ناتجها مع كل من وضعي التالي والمقدم أو مانعة الخلو التي ناتجها مع كل من رفعي المقدم والتالي. (و) بهذا تبين أن القياس الاستثنائي مطلقاً غير الحقيقي منه (فيه ضعف) إذ لا ينتج أربعاً أما الحقيقية فلا ضعف فيها وأبدل في القوشجي مكان (وفيه ضعف) قوله (ومنه) أي من المنفصل (حقيقية).

(مسألة) (والأخيران) وهما الاستقراء والتمثيل (يفيدان الظن) لا العلم إذ تصفح غالب لا يفيد اليقين بالكلي، ولذا قالوا ورود النقض على كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ، بعدم تحركه من التمساح. والتمثيل مبني على كون علة الحكم في الأصل هو الأمر الموجود في الفرع بلا وجود معارض ككون العلة في حرمة الخمر الإسكار. ومن المحتمل اقترانها في الأصل بوجود شرط مفقود في الفرع أو اقترانها في الفرع بوجود مانع مفقود في الأصل كما لا يخفى (وتفاصيل هذه الأشياء مذكورة في غير هذا الفن) وهو المنطق وإنما ذكر ههنا استطراداً.

(مسألة) (والتعقل والتجرد متلازمان) فكل عاقل مجرد وكل مجرد



لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد وإلا تركب مما لا يتناهى

عاقل. وقبل الاستدلال على ذلك نذكر مقدمة، وهي أن التعقل عبارة عن الوجود إدراك شيء لم تعرضه العوارض الخارجية المادية. مثلاً: تعقل النار عبارة عن إدراك مهية النار بدون الاحتراق والضوء والوضع ونحوها كما تقدم في الذهني، والتجرد عبارة عن عدم كون الشيء مادة أو مقارناً للمادة كمقارنة الصور والأعراض.

إذا عرفت هذه قلنا: أما أن كل عاقل مجرد فلأن العاقل ـ أي المدرك للصور المعقولة ـ لو لم يكن مجرداً كان مادياً فيكون منقسماً وإذا كان العاقل منقسماً كان المعقول كذلك (لاستلزام انقسام المحل) انقسام الحال. والقول بأنه يمكن أن ينقسم المحل ولا ينقسم الحال بأن يحل الحال في جزء غير منقسم من المحل باطل، إذ يلزم منه الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال. وحيث انقسم الحال أي الصورة المعقولة فإما أن ينقسم إلى أجزاء متشابهة من حيث الوضع وإما أن ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة (فإن تشابهت عرض الوضع للمجرد) وهو باطل لأنّا فرضنا أن الصورة المعقولة مجردة فلا يعرضها الوضع والمقدار (وإلا) يكن كذلك بأن انقسم الحال أي الصورة المعقولة إلى أجزاء غير متشابهة عرض الوضع للمجرد أولاً بالبيان المذكور في شقّه الأول و(تركب مما لا يتناهى) ثانياً. بيانه: أن المحل لكونه مادياً يقبل القسمة إلى غير النهاية بحسب الممكن من الانقسامات فالحال أيضاً يقبلها كذلك، وحيث إن الأجزاء متخالفة في الحقيقة فلابد أن تكون حاصلة بالفعل في المركب. وتركب شيء من أجزاء غير متناهية بالفعل محال. هذا وإنما خص المصنف (ره) عروض الوضع للمجرد بالصورة الأولى مع اشتراك هذا المحذور بين الشقين

ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لإمكان المصاحبة

لأن التركب مما لا يتناهى مختص بالشق الثاني وكان الأجود أن يقول: وإلا لزم المحذور الأول وتركب الحال مما لا يتناهى. وكيف كان فهذا الدليل باطل من وجهات لا تخفى.

(و) أما أن كل مجرد عاقل فتقريره يتوقف على مقدمات:

(الأولى) - إن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً (لاستلزام التجرد صحة المعقولية)، وذلك لأن المجرد خالٍ عن شوائب المادة وكلما هو كذلك فشأن مهيته أن تكون معقولة لعدم معاوق له عن التعقل.

(الثانية) - إن كل ما صح أن يكون معقولاً وحده صحّ أن يكون معقولاً مع غيره، وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: صحة المعقولية (المستلزمة لإمكان المصاحبة) وذلك لأن كل ما يعقل فتعقله يلازم الحكم عليه ولو بالأمور العامة ككونه موجوداً أو واحداً أو نحوهما، فإذا كل معقول وحده معقول مع غيره.

(الثالثة) - إن كل ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون مقارناً لمعقول آخر، وهذا ظاهر لأن المعقولية معاً عبارة أخرى عن المقارنة.

(الرابعة) - إن كل ما يصح أن يكون مقارناً لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلاً إذا كان مجرداً، وذلك لأن ما يصح أن يقارن غيره إذا وجد في الخارج صح مقارنته لذلك الغير، والمقارنة للغير هو معنى تعقل التجرد إذ تعقل المجرد لا يخلو إما أن يكون بحلول المجرد في معقوله أو حلول المعقول في المجرد أو حلولهما في ثالث أو تقارنهما. والثلاثة الأول باطلة لامتناعها بالنسبة إلى الجوهر فتعين الرابع وهو المطلوب. وفي هذا الدليل أيضاً نظر من وجوه أقلّها منع المقدمة الرابعة إذ صحة المقارنة في التعقل لا يستلزم صحة المقارنة في الخارج. هذا



مضافاً إلى ما تقدم سابقاً من عدم ثبوت مجرد سوى الله تعالى وكونه - عز شأنه - مدركاً مما قام عليه العقل والسمع كما سيأتي، فلا نحتاج في الإثبات إلى مثل هذا الدليل.

(مسألة) (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (القدرة) وهي حالة موجبة لتأثير المتصف بها على وفق إرادته في الجملة، (وتفارق) القدرة (الطبيعة) التي هي عبارة عن الصفة المؤثرة بغير شعور مع تشابههما في التأثير كالنار التي طبيعتها الإحراق، (و) تفارق أيضاً (المزاج) وهو عبارة عن الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة. واستدل لمغايرة القدرة للطبيعة (بمقارنة) القدرة (الشعور) بخلاف الطبيعة فإنها تؤثر بلا شعور (و) لمغايرتها للمزاج بـ (المغايرة في التابع) إذ يتبع القدرة ما ليس من جنسها ويتبع المزاج ما هو من جنسه، أي أن تأثيره من جنس تأثير الحرارة والبرودة بخلاف تأثير القدرة.

ثم إنهم قسّموا الصفة المؤثرة إلى أربعة أقسام لأنها إما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه، وعلى كل تقدير إما أن يتشابه التأثير أو يختلف: (الأول) المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير، وهي القوة الفلكية - ولكن لم يقم عليها عندنا دليل - (الثاني) المقترنة بالشعور غير المتشابهة في التأثير، وهي القدرة الحيوانية (الثالث) غير المقترنة بالشعور المتشابهة في التأثير، وهي القوة الطبيعية (الرابع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير، وتسمى النفس النباتية.

(مسألة) (و) القدرة (مصححة للفعل) لا موجبة له، فإن القادر



بالنسبة، وتعلقها بالطرفين، ويتقدم الفعل لتكليف الكافر ولتنافي

هو الذي يصح منه الفعل والترك، وهذا التصحيح (بالنسبة) إلى الفاعل وأما صحة الفعل الذاتية ـ أي إمكانه في نفسه ـ فإنها لا تحتاج إلى الفاعل كما لا يخفى.

(مسألة) (و) القدرة (تعلقها بالطرفين) فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته إليهما. وذهبت الأشاعرة إلى أنها متعلقة بطرف واحد، لزعمهم أن القدرة مع الفعل لا قبله كما سيأتي مع بيان فساده. وحيث إنها مع الفعل لا يمكن أن تتعلق بالطرفين وإلا لزم اجتماع الضدين أو النقيضين ـ وذلك محال ـ فتعلق القدرة بالطرفين محال.

(مسألة) (ويتقدم) القدرة على (الفعل) كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة ـ خلافاً للأشاعرة فذهبوا إلى أن القدرة تقارن الفعل ـ ويدل على ما قلنا وجوه:

(الأول) ـ (لتكليف الكافر) فإن الكافر حال الكفر إما أن يكون مكلفاً بالإيمان أم لا، والثاني باطل بالضرورة حتى عند الأشاعرة فيبقى الأول فنقول: الإيمان إما أن يكون مقدوراً له في هذا الحال أم لا، فإن كان مقدوراً له ثبت المطلوب لتقدم القدرة على الإيمان وإن لم يكن مقدوراً له لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالضرورة ولقوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها).

(و) الثاني ـ (لتنافي) بين احتياج الفعل إلى القدرة وبين تقارن القدرة للفعل، وذلك لأن حال وجود الفعل يكون الفعل موجوداً فلا حاجة له إلى شيء، فاحتياجه إلى القدرة يستلزم تقدمها وعدم تقدمها يستلزم عدم حاجته إليها.



(و) الثالث ـ (لزوم أحد المحالين) من حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل (لولاه) أي لولا تقدم القدرة. وذلك لأن القدرة مقارنة للفعل فإما أن نقول بقدمهما ـ ويلزم قدم الحادث ـ أو نقول بحدوثهما ـ ويلزم حدوث القدرة القديمة لأنها عين الذات ـ إستدل الأشاعرة على مذهبهم بأن القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وهو محال. وفيه انه لم يقم دليل على أن العرض لا يبقى زمانين بل الدليل على خلافه.

(مسألة) (ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر) بأن يكون مقدور واحد شخصي معلولاً لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير. وقد تقدم دليل ذلك في مبحث عدم إمكان اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وحاصله أن يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه إلى كل واحد منهما. نعم يمكن أن يكون شيء واحد مقدوراً لقادرين كما لا يخفى.

(مسألة) هل يمكن أن تكون قدرة شخص على مقدور شخصي مثل قدرته على مقدور شخص آخر كأن تكون قدرة زيد على نجارة هذا الخشب مماثلة لقدرته على نجارة ذاك الخشب الآخر أم لا؟ إحتمالان: ذهب جمع إلى استبعاد ذلك واستدلوا بأنه لو كانت قدرته على هذا مماثلة لقدرته على ذاك لزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة، لأن كلاً من القدرتين المماثلتين يصح أن تتعلق بكل واحد من ذين المقدورين، فكما امتنع اجتماع قدرتين لقادرين على مقدور واحد كذلك يمتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد. (و) فيه نظر حيث إنه (لا استبعاد في تماثلها) فإنه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد،

وتقابل العجز تقابل العدم والملكة، ويضاد الخلق لتضاد أحكامهما، والفعل. ومنها الألم واللذة وهما نوعان من الإدراك تخصصاً بإضافة، ويختلف بالقياس

أما إمكان تعلق قدرتين على سبيل البدل بمقدور واحد فلا امتناع فيه، فالقدرتان من قادر واحد كالقدرتين من قادرين. والحاصل انه يجوز وقوع التماثل في القدرة سواء كانت من قادرين أو قادر واحد كما يجوز التماثل في غيرها من الأعراض.

(مسألة) (وتقابل) القدرة (العجز) نحو (تقابل العدم والملكة)، فالعجز عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً وهذا بديهي لا يحتاج إلى الاستدلال، وقال قوم: إن العجز يقابل القدرة تقابل الضدين واستدلوا له بما لا يغني.

(مسألة) (ويضاد الخلق) القدرة. وفي بعض النسخ (ويغاير الخلق) وكيف كان فالقدرة شيء والخلق شيء آخر (لتضاد أحكامهما)، إذ القدرة تقتضي تساوي نسبتها إلى الضدين والخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر، وتضاد الأحكام لازم تضاد المتعلق.

(مسألة) (و) يضاد الخلق (الفعل) لتضاد أحكامهما، فإن الفعل قد يكون تكليفياً بخلاف الخلق ـ فتدبر.

(مسألة) في الألم واللذة (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (الألم واللذة) وهما بديهيان كسائر الوجدانيات (و) قد يعرفان بأن (هما نوعان من الإدراك تخصصاً بإضافة) فاللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي، فتخصص كل واحد منهما بإضافتهما إلى الملائمة والمنافرة، (ويختلف) كل واحد منهما (بالقياس) إلى المدرك، فربما يكون شيء ملائماً لشخص فيوجب

وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لا غير، وقد يستند الألم إلى التفرق، وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى،

لذته ومنافراً لآخر فيستلزم ألمه، كما أنه قد يختلف بالنسبة إلى شخص واحد.

(مسألة) ذهب بعض إلى أن اللذة ليست شيئاً مستقلاً بل هي عبارة عن دفع الألم، فإن الجائع يلتذ بالطعام وليس ذاك إلا لرفعه ألم الجوع، وكذا من اجتمع في مثانته الألم ثم خرج إلى غير ذلك، (و) لكن الانحصار في ذلك باطل لبداهة انه (ليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لا غير) بل هي على قسمين: الأول دفع الألم، الثاني إدراك الملائم بدون سبق ألم، كما أنّا نلتذ بالمنظر الحسن وإن لم نكن قبل ذلك متألّمين لفقده لعدم سابقة إبصار أو سماع أو تصور. والمناقشة في مثل هذا من قبيل السفسطة.

(مسألة) قد يستند الألم إلى سوء المزاج المختلف. والمراد به ما يرد على العضو مع بقاء المزاج الطبيعي، كلسعة العقرب فإن الألم فيه ليس لتفرق الاتصال وإلا ساوت ألم الأبرة وكذلك الحمى والصداع وغيرهما، ويقابل سوء المزاج المتفق وهو الذي يرد على العضو ويزيل مزاج الطبيعي فيكون كالمزاج الطبيعي، ككثير من الأورام خصوصاً داء الفيل ومثل داء الثعلب وغيرهما. (وقد يستند الألم إلى التفرق) للاتصال في العضو، فإن من قطعت يده يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن.

(مسألة) (وكل منهما حسّي) كالالتذاذ بأكل الحلو والتألم بالحريف، ووهمي كالالتذاذ بالجاه المترقب والتألم بالحبس المتوعد مع عدم حصولهما، (وعقلي) كالالتذاذ بالمعارف والتألم بالجهل (وهو أقوى). وهذه القسمة بديهية فلا يصغى إلى قول من زعم انحصار اللذة والألم بالحسّي.

ومنها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم، وأحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره

(مسألة) في الإرادة والكراهة (ومنها) أي من الكيفيات النفسانية (الإرادة والكراهة و) قد اختلف فيهما فالمصنف (ره) على أن (هما نوعان من العلم) فإن نسبة قدرة القادر إلى طرفي المقدور أي فعله وتركه، فإذا اعتقد نفعاً في أحد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصاً لوقوعه منه، فالإرادة اعتقاد النفع وبالعكس في الكراهة فهي اعتقاد الضرر وذهب آخرون - وهو الظاهر عندنا - إلى أن الإرادة والكراهة أمران زائدان على مجرد العلم بالنفع أو الضرر، فالإرادة ميل يعقب اعتقاد النفع والكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر، ويدل على ما قلناه الوجدان. ثم إن الإرادة غير الشهوة فيجتمعان في الإرادة المقارنة للذة كمن يريد أكل الحلو مشتهياً وتفترق الإرادة عن الشهوة في المريض المريد لشرب الدواء مع عدم إشتهائه وفي المشتهي للأكل الممنوع منه لمرض ونحوه.

(مسلة) (وأحدهما لازم) فإن الشخص إذا تصور الشيء فإما أن يريده وإما أن يكرهه (مع التقابل) فلا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما، ويمكن أن يريد (ره) بذلك أن كل واحد من الإرادة والكراهة لازم للآخر فمريد الشيء كاره لضده وكاره الشيء مريد لضده فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقهما بالمتقابلين، كما قالوا في بحث الامتناع والوجوب أن امتناع الوجود يلازم وجوب العدم ووجوب الوجود يلازم امتناع العدم.

(مسألة) (ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره) يعني أن المريد والكاره إما أن يكون هو الفاعل فيريد فعل نفسه أو ترك فعلها، وإما أن يكون غيره الفاعل فيريد الفعل من غيره والترك من غيره. وهذان

وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة، فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الاعتباران متغايران فإنهما بالنسبة إلى فعل المريد والكاره محركة ومسكنة له، بخلاف إرادة فعل الغير وكراهته فإنهما لا يوجبان شيئاً في المريد والكاره، وهذا بديهي.

(مسألة) (و) الإرادة والكراهة (قد تتعلقان بذاتيهما) إذ قد يريد الإنسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء، ويكون التغاير حينئذ بين الإرادتين والكراهتين، إذ الإرادة الأولى متعلقة بالإرادة الثانية والثانية متعلقة بالمراد وهكذا في الكراهة. وخالف في تعلق الإرادة والكراهة بذاتيهما بعض بوجه لا يليق هذا المختصر. (بخلاف الشهوة والنفرة) فإن الشهوة ـ وهي توقان النفس إلى الأمور المستلذة ـ لا يعقل أن تتعلق بتوقان آخر وكذا في النفرة، ولذا لو قال أحد: (أشتهي أن أشتهي) لزم حمل كلامه على إرادة الاشتهاء.

ثم إن بين كل من الإرادة والشهوة، والكراهة والنفرة عموماً من وجه. مثلاً: يريد المريض شرب الدواء ولا يشتهيه، ويشتهي أكل الطعام اللذيذ المضرّ ولا يريده، وتجتمعان في إرادة الصحيح الطعام اللذيذ. وكذا لا يكره المريض شرب الدواء مع انه يتنفّر عنه، وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة بدون النفرة، وتجتمعان في الحرام المنفور عنه.

(مسألة) (فهذه الكيفيات) النفسانية التي ذكرناها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها (تفتقر إلى الحياة) وهو ظاهر إذ لولا الحياة لم يوجد شيء منها، ثم فسر الحياة بقوله: (وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج) أي أن وجود هذه الصفة في الإنسان مشروط بأن يكون له



عندنا فلابد من البنية، وتفتقر إلى الروح، وتقابل الموت تقابل العدم والملكة،

مزاجه الخاص به، إذ لكل نوع من المركبات مزاج خاص إذا وجد وجد ذلك المركب وإذا لم يوجد لم يكن ذلك المركب بل مركب آخر، فإذا حصل في المركب الإنساني هذا الاعتدال اللائق بنوعه على اختلاف مراتبه أوجد الله سبحانه فيه الحياة فانبعث عنها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار. ثم إن كون الحياة صفة تقتضي الحس والحركة بشرط الاعتدال إنما هو (عندنا) أما الحياة في الله سبحانه وتعالى فليس كذلك بل هي مقابل الموت بمعنى عدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات وإلا فالحياة فيه تعالى كسائر صفاته غير معلومة لنا كالذات المقدسة.

(مسألة) (فلابد من البنية) البنية هو البدن المؤلف من العناصر. والحاصل أن الكيفيات النفسانية تفتقر إلى الحياة، والحياة مشروطة بالمزاج والمزاج لا يكون إلا بالتأليف من العناصر ـ أي البنية ـ إذ لولا التأليف لا يتحقق المزاج.

(مسألة) (وتفتقر) الحياة مضافاً إلى احتياجها إلى (اعتدال المزاج) و(البنية) (إلى الروح) الحيواني، وهي أجسام لطيفة بخارية تتكون من لطيف الأخلاط الأربعة وتنبعث من القلب إلى سائر البدن بواسطة عروق نابتة من القلب.

(مسألة) (وتقابل) الحياة (الموت تقابل العدم والملكة) فالموت عدم الحياة عن محل وجدت فيه كالعمى الذي هو عدم البصر عن محل وجد فيه. وذهب بعض إلى أن الموت يقابل الحياة تقابل الضدين، واستدلوا بقوله تعالى: (هو الذي خلق الموت والحياة) وقد يُأوَّل بأن المراد بالخلق التقدير.



ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد.

أقول: وفيه نظر.

(مسألة) (ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض) فالصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها كالأفعال الإرادية غير مأوفة، والمرض مقابلها. وما في كشف المراد من الإشكال غير واضح الوجه، فإن ما ذكره من أقسام المرض كلها أسباب لطريان حالة هي سبب لعدم جريان الأفعال الطبيعية ونحوها غير مأوفة.

(مسألة) (و) من الكيفيات النفسانية (الفرح) وهو كسائر الصفات النفسية من الوجدانيات الغنية عن التعريف، لكن ذكروا في سببه انه: كيفية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن قليلاً قليلاً طلباً للوصول إلى الملتذ، (والحزن) وهو: كيفية يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً هرباً من المؤذي، ولابد أن يكون المراد من الطلب والهرب أعم من الفعلي فإنه ربما يفرح الشخص بسبب علمه بأنه يكون بعد سنة أو أكثر أميراً ونحوه كما انه يحزن بسبب علمه بأنه يموت بعد سنة مثلاً، (والغضب) وهو: كيفية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعة طلباً للانتقام، (والخوف) وهو: كيفية يتبعها حركة الروح إلى الداخل دفعة هرباً من المؤذي، (والهمّ) وحيث إن سببه خير يتوقع وشر ينتظر تتحرك الروح إلى الداخل والخارج من جهة تركبه من الرجاء والخوف، (والخجل) وينقبض الروح فيه أولاً إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً إذ هو مركب من فزع وفرح، (والحقد) وهو: تقرر صورة المؤذي في النفس وينتج منه غضب ثابت مع عدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته، ولذا يقل الحقد في الضعفاء بالنسبة إلى الكبراء وفي الكبراء بالنسبة إلى الضعفاء.



والمختصة بالكمية، إما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، أو المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة

(مسألة) (و) من الكيفيات (المختصة بالكمية) وهي التي لا يكون عروضها بالذات إلا للكم، فتعرض (إما) للكمية (المتصلة كالإستقامة والاستدارة والانحناء) العارضات للخط والسطح (والتقعير والتقبيب) العارضين للسطح (والشكل والخلقة) العارضين للسطح والجسم التعليمي وسيأتي تفسيرهما، (أو المنفصلة كالزوجية والفردية) للعدد فإن هذه الكيفيات عارضة للكم أولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض.

(مسألة) (فالمستقيم) كما عرّفه ارخميدس (أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين)، فإنه لو فرض نقطتان أمكن إيصالهما بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة: لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بديهي، والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء وأهل الغرب فعلاً تصادم للبداهة.

(مسألة) (وكما انه) أي الخط المستقيم (موجود) ضرورة (فكذا الدائرة) وهي على ما عرفوها سطح مستوٍ يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز، وتكون بحيث يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة بينها وبين ذلك الخط المحيط. وقوله: (فكذا الدائرة) إشارة إلى رد من زعم أن الدائرة ليست موجودة، واستدلوا لذلك بأن الخط مركب من أجزاء صغار غير قابلة للتقسيم، ومن المعلوم أن الكرات الصغار إذا تلاقت وشكل منها دائرة لا تحصل منها الدائرة الحقيقية إذ يرتفع موضع القطب وينخفض موضع المنطقة. ولكن فيه ما ذكره العلامة (ره) بما لفظه: إن الدائرة المحسوسة موجودة. فإذا



والتضاد منتفٍ عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما. والشكل هيئة إحاطة الحد أو الحدود بالجسم، ومع انضمام اللون يحصل الخلقة

وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط إلى جزء آخر فإن لم ينطبق عليه فإن كان لزيادة جزء أزلناه وإن كان لنقصان جزء أملأناه به وإن كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر ـ انتهى. هذا مضافاً إلى أن الإشكال مبني على وجود جزء لا يتجزأ وقد أبطلناه سابقاً.

(مسألة) (والتضاد منتفٍ عن المستقيم والمستدير) وذلك لأن المتضادين لابد وأن يتواردا على موضوع واحد بعينه، والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد، لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستوٍ، وإذا اختلف الموضوع انتفى التضاد (و) كما لا تضاد بينهما (كذا) لا تضاد بين (عارضيهما) أعني الاستقامة والاستدارة لما ذكر في انتفاء التضاد عن معروضيهما، وقد أشكل في الحكمين.

(مسألة) (والشكل هيئة إحاطة الحد) الواحد كما في الكرة (أو الحدود) المتعددة إثنين كما في نصف الكرة أو أكثر كالمثلث والمربع وغيرهما (بالجسم) وربما يزاد: أو بالسطح، لدخول شكل الدائرة (ومع انضمام اللون) إلى الشكل (يحصل الخلقة) فهي عبارة عن الشكل واللون جميعاً، فإنهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح جعلوا للمركب منهما إسماً واحداً وهو (الخلقة). ثم إن الوضع الذي هو أحد المقولات غير الشكل والخلقة، إذ هو عبارة عن ملاحظة نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ومجموعها إلى الخارج كما سيأتي.



الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة ويعرض للموجودات أجمع

(الثالث) من المقولات (المضاف) وهو النسبة المتكررة التي لا تعقل إلا بالقياس إلى النسبة الأخرى كما أن النسبة الأخرى لا تعقل إلا بالقياس إلى النسبة الأولى، (وهو حقيقي) إذا أطلق على نفس الإضافة، (ومشهوري) إذا أطلق على معروضها، وذلك كما يقال الأبيض الحقيقي هو البياض والأبيض المشهوري هو الجسم المتصف بالأبيضية، وقد يعكس الاصطلاح كما تقدم في بعض المباحث السابقة ولا مشاحة فيه.

(مسألة) (ويجب فيه الانعكاس) فكما أن الأب أب للابن كذلك الإبن إبن للأب. وهذا إنما يكون فيما إذا نسب أحدهما إلى الآخر من حيث إن الآخر مضاف أيضاً بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فإذا قيل الأب أب إنسان لم ينعكس فلا يقال الإنسان إنسان للأب.

(مسألة) (و) يجب في المضاف أيضاً (التكافؤ بالفعل أو بالقوة) فإذا كان أحد المضافين موجوداً بالفعل فلابد وأن يكون الآخر موجوداً بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة كان الآخر موجوداً بالقوة، فلا تتحقق الإضافة بين موجود بالفعل وبين موجود بالقوة.

(مسألة) (ويعرض) المضاف (للموجودات أجمع) فيعرض للجوهر كالأبوة والبنوة، وللكم كالأقلية والأكثرية، والكيف كالأحرية والأبردية، والأين كالأعلية والأسفلية، والمتى كالأقدمية والأحدثية، والإضافة كالأقربية والأبعدية، والوضع كالأشد من حيث الانتصاب والانحناء، والملك كأكسى وأعرى، والفعل كالأقطعية، والانفعال كالأشد من حيث التقطع والتسخن.



وثبوته ذهني وإلا تسلسل ولا ينفع تعلق الإضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه

(مسألة) (وثبوته ذهني) فلا تحقق للإضافة في الخارج وفاقاً لجمهور المتكلمين وكثير من الحكماء (وإلا) يكن ذهنياً بل كان خارجياً لزم محذورات (الأول) ـ التسلسل، فإنها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل إضافة بينها وبين المحل وهذه الإضافة مغايرة للإضافة الأولى فننقل الكلام إليها وهكذا، وإليه أشار بقوله: (تسلسل). لا يقال زيد مثلاً يحتاج في كونه مضافاً إلى عمرو (بالأبوة) إلى الأبوة أما نفس الأبوة فلا تحتاج في إضافتها إلى زيد إلى إضافة أخرى، فزيد مضاف بغيره والأبوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل، وربما يمثل له بأن المهية تحتاج في كونها خارجية إلى الوجود ولكن الوجود لا يحتاج إلى الوجود فالمهية موجودة بالوجود والوجود موجود بذاته أو يقال التزاق الورق يحتاج إلى الصمغ أما التزاق الصمغ بالورق فلا يحتاج إلى صمغ آخر حتى يتسلسل. (و) لكن هذا الجواب (لا ينفع) في رد التسلسل اللازم من كون الإضافة خارجية، إذ (تعلق الإضافة بذاتها) إنما ينفع في أن الإضافة لا تحتاج إلى إضافة أخرى في إضافتها إلى ذات المضاف. أما الذي ذكرنا من تقرير التسلسل بأن الأبوة مثلاً حالّة في محل وحلولها في ذلك المحل إضافة لها إلى ذلك المحل وهو يستدعي إضافة أخرى وهكذا فتعلق الإضافة بذاتها لا ينفع في رده. والحاصل أن التسلسل في المقام من جهتين والجواب إنما ينفع في رده من الجهة الأولى لا الثانية.

(و) الثاني ـ من أدلة عدم كون الإضافة خارجية ما أشار إليه بقوله: (لتقدم وجودها) أي الإضافة (عليه) أي على وجودها، فإنها لو كانت موجودة كان لها مهية ووجوداً فما لم تتصف المهية بالوجود لم توجد الإضافة

ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد وتكثر صفاته تعالى ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف و

لكن الاتصاف إضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الإضافة فيلزم تقدمه على نفسه، وهو بديهي الاستحالة (و) الثالث - (يلزم) من خارجية الإضافة (عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الأعداد) فإن الإثنين مثلاً ثلثا الثلاثة ونصف الأربعة وخمسا الخمسة وثلث الستة وهكذا وهذه كلها إضافات فيلزم أن يوجد بوجود الإثنين إضافات لا نهاية لها، والمفروض أنها موجودة والموجودات غير المتناهية محال.

(و) الرابع - (تكثر صفاته تعالى) إذ له سبحانه إضافات بالنسبة إلى كل موجود إضافة العلم والقدرة والخلق إلى غير ذلك. فيلزم أن تكون صفاته لا تتناهى، وهو محال - فتأمل.

(مسألة) إذا قلنا: (زيد أب) فذات زيد يسمى مضافاً حقيقياً، مشهورياً ومفهوم الأب يسمى مضافاً حقيقياً (و) إذا عرفت ذلك قلنا: (يختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي) فلا يمكن أن يتعدد المضاف الحقيقي في مضاف مشهوري. مثلاً: لا يعقل قيام أبوتين بأب واحد، وكذلك العكس فلا يمكن أن يتعدد المضاف المشهوري ويتحد المضاف الحقيقي بأن تقوم أبوة واحدة بشخصين، وهذا أمر واضح وقد يستدل للأول بلزوم قيام المثلين بمعروض واحد وللثاني بلزوم قيام عرض واحد بمعروضين وكلاهما محال - فتأمل.

(مسألة) الإضافة على قسمين لأنه إما أن لا تكون إضافة أحد الطرفين إلى الآخر كإضافة الآخر إليه (فيعرض له الاختلاف) كالأبوة والبنوة فإن نسبة الأب إلى الإبن بالأبوة ونسبة الإبن إلى الأب بالبنوة. (و) إما أن



تكون الإضافتان بنحو واحد فيعرض له (الاتفاق) كالأخوة فإن نسبة أحد الشخصين إلى الآخر بالأخوة كنسبة الآخر إليه في الرجلين. أما في الرجل والمرأة فالإضافتان مختلفتان. ومن هنا نشأ اللغز المشهور أن شخصاً قام في جماعة وقال مشيراً إلى آخر: أيها الناس هذا أخي ولست بأخيه، وهذا أبي ولست بإبنه ـ فإن القائل كانت امرأة.

(مسألة) عروض المضاف الحقيقي على المضاف المشهوري (إما باعتبار زائد) في أحد الطرفين أو فيهما (أو لا) فالأقسام ثلاثة: (الأول) ما لا يكون في الخارج أمر حقيقي باعتباره حصل الإضافة بين الشيئين كالتيامن والتياسر، فإن اتصاف اليمين والشمال بهما لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما بل ليس في الخارج إلا ذاتا اليمين واليسار. (الثاني) ما يكون في الخارج صفة حقيقية في أحد المضافين باعتبارها حصلت الإضافة بين الشيئين كالعالمية والمعلومية، فإن اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية في ذات العالم فهنا أمور ثلاثة: العالم والمعلوم والعلم واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر إلى صفة حقيقية فيه وإلا لزم اتصاف المعدومات والممتنعات بالصفات الحقيقية. (الثالث) أن تكون الإضافة باعتبار صفة حقيقية في كل واحد من المضافين كالعاشقية والمعشوقية، فإن العاشق إنما يكون عاشقاً باعتبار إدراكه كيفية في المعشوق والمعشوق إنما يكون كذلك باعتبار وجود تلك الهيئة المدركة فيه.

(الرابع) من المقولات (الأين وهو النسبة إلى المكان) بالحصول فيه، أي كون الشيء في الحيز من غير فرق بين كونه أرضاً أو سماءاً أو ماءاً أو هواءاً، مثلاً: لو قلنا (زيد في الدار) كان الأين غير الجسم وغير المكان

وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة

ثم الأين حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص كالمثال، وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام.

(مسألة) في أنواع الأين (وأنواعه أربعة عند قوم) من المتكلمين (هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) لأن الجسم في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أم لا، وعلى الأول فإن كان بينهما وسط فهو الافتراق أم لا فهو الاجتماع، وعلى الثاني فإن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر وهو الحركة، وبهذا تبين أن الجسم يجتمع فيه أمران من الأربعة على سبيل الحقيقة لا يجتمعان ولا يرتفعان. نعم قد يلاحظ هذه الأمور اعتبارية، فزيد وعمر الجالسان في مجلس مجتمعان باعتبار المجلس وإن كانا مفترقين باعتبار الحقيقة، كما أن راكب السفينة ساكن باعتبار السفينة متحرك باعتبار السير.

(مسألة) في تعريف الحركة (فالحركة) عند الحكماء (كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة). أقول: يطلق الكمال بمعنيين: (الأول) الشيء الحاصل بالفعل، وإنما سمي كمالاً لأن في القوة نقصاناً والفعل تمام بالقياس إليها (الثاني) الأمر اللائق بالمحل. والمراد بالكمال في المقام المعنى الأول. إذا عرفت هذا قلنا: الجسم حال حصوله في المكان الأول يفرض له كمالان: الأول الحركة، الثاني الحصول في المكان الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين، إذ ما لم تحصل هي لم يحصل الكون في المحل الثاني. وعلى هذا فالحركة كمال أول للجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني. والحاصل أن الحركة كمال أول والوصول كمال ثانٍ.

ولا يخفى أن حق العبارة أن يقال: الحركة كمال أول لما هو بالقوة في



أو حصول الجسم في مكان بعد آخر، ووجودها ضروري

المكان الثاني. وقوله: (من حيث هو بالقوة) إشارة إلى أن الحركة تفارق سائر الكمالات إذ الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل، والحركة ليست كذلك إذ حصولها للجسم إنما يكون لحصول الجسم في المكان الثاني وهو ليس بحاصل فعلاً. وتوضيحه بلفظ القوشجي: فالحركة إنما تكون حاصلة بالفعل إذا كان المطلوب حاصلاً بالقوة فهي كمال أول لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث إنه بالفعل ولا من حيثية أخرى كسائر الكمالات، فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته أو في شكله أو في نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة أعني الحصول في المكان الآخر ـ انتهى.

ولا يخفى أن مثالنا بالمكان من باب ذكر أحد أفراد الحركة وإلا فالحركة عند الحكماء تقع في المقولات الأخر. (أو) تعرف الحركة بما ذكره المتكلمون من أنها (حصول الجسم في مكان بعد آخر). وبعبارة أخرى: إنها عبارة عن الكون في المكان الثاني إذ ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني وإلا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثانٍ فهي الحصول في المكان الثاني. وربما يعترض على ذلك بأن الحركة ليست هي الحصول في المكان الثاني إذ الحركة على الفرض تنتهي بالحصول في هذا المكان والجواب: إنها الحصول الأول في هذا المكان وإنما تنتهي في الآن الثاني لا في الآن الأول.

(مسألة) في كون الحركة ضرورية (ووجودها ضروري) خلافاً لزينون وأتباعه حيث قالوا: إنها ليست موجودة. واستدلوا لذلك بما تقدم من أن الحركة لو كانت حال حصول الجسم في المكان الأول فالمفروض أن

ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب إليه والمقدار، فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران

الجسم لم يتحرك بعد، ولو كانت حال حصوله في المكان الثاني فالمفروض أن الحركة منتهية، ولو كانت حال توسط الجسم بينهما وهو خلف لأنه لا واسطة بين الأول والثاني وإلا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثانٍ. والجواب ما عرفت.

(مسألة) (ويتوقف) وجود الحركة (على) ستة أمور فلابد في تحقق الحركة منها: (المتقابلين) أي ما منه الحركة وهو المبدأ وما إليه الحركة وهو المنتهى، وإنما سماهما متقابلين لتقابل المبدأ والمنتهى فلا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد. (والعلتين) أي ما به الحركة وهو العلة الفاعلية وما له الحركة وهو العلة القابلية التي هي عبارة عن الجسم. (والمنسوب إليه) أي الذي فيه الحركة وهو المقولة لأن الحركة إنما تقع في المقولة كما سيأتي في قوله: (ففي الكم) الخ. (والمقدار) أي الزمان فإن الزمان مقدار الحركة.

(مسألة) (فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً) فيكون محل بدء الحركة بعينه هو محل نهايتها كالنقطة في الحركة المستديرة فإنها مبدأ الحركة الاستدارية ومنتهاها لكن باعتبارين، (وقد يتضادان) إما (ذاتاً) فيكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد إلى البياض ومن الحرارة إلى البرودة وهكذا، (و) إما (عرضاً) كالحركة من اليمين إلى الشمال فإن ذات كل واحد من اليمين والشمال نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل تضاد بالمعروض، فإن هذه النقطة مبدأ للحركة وتلك منتهاها.

(مسألة) (ولهما) أي للمبدأ والمنتهى ـ الذين تقدما بلفظ: ما منه وما إليه ـ (اعتباران): (الأول) ـ بالقياس إلى ذي المبدأ وذي المنتهى بالتضايف فإن المبدأ مضاف إلى ذي المبدأ والمنتهى مضاف إلى ذي المنتهى،



متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له، ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول

إذ لا ينفك تصور المبدأ من ذي المبدأ والمنتهى من ذي المنتهى كما لا ينفك تصور الأبوة عن البنوة. (الثاني) بقياس كل واحد إلى صاحبه بالتضاد فإن المبدأ مضاد للمنتهى كالعكس. وهذان اعتباران (متقابلان) فإن التضايف مقابل للتضاد كما لا يخفى. وقد عرفت أن (أحدهما) أي أحد هذين الاعتبارين وهو التضائف إنما كان (بالنظر إلى ما يقالان له) وهو ذو المبدأ وذو المنتهى بخلاف الاعتبار الآخر الذي هو التضاد فإنه إنما كان بالنظر إلى الآخر.

(مسألة) لا يمكن أن تكون العلة الفاعلية للحركة ـ وهي المحرك ـ متحدة مع العلة القابلية للحركة ـ وهي المتحرك ـ بمعنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركاً لنفسه بل إنما يتحرك الجسم بقوة موجودة إما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالقاسر (و) ذلك لوجهين:

(الأول) ـ انه (لو اتحدت العلّتان) الفاعلية والقابلية (انتفى المعلول) أي الحركة، لأن الجسم إذا كان علة لحركة نفسه لكان علة لأجزاء الحركة أي الواقعة منها في الآن الأول والثاني والثالث وهكذا. وحينئذ يكون الجسم مقتضياً لبقاء الجزء الأول وغيره إلى الأبد، إذ يستمر المعلول باستمرار علته ولو بقي الجزء الأول من الحركة اقتضى أن لا يوجد الجزء الثاني لامتناع اجتماع أجزاء الحركة في الوجود ومجرد الجزء الأول لا يوجب الحركة فيكون ما فرضناه موجوداً غير موجود وهو خلف.

وإن شئت قلت: إن الجزء الأول من الحركة إذا وجد فإما أن يبقى أو يعدم، فإن بقى فإما أن يتحقق الجزء الثاني أم لا، فإن تحقق الجزء الثاني لزم اجتماع الأجزاء للحركة التدريجية وهو محال. وإن لم يتحقق لم يكن هناك حركة إذ لا تكفي في تحققها جزء واحد فقط، وإن عدم لم يكن مستنداً إلى ذات

وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما

الجسم إذ يلزم منه بقاء العلة وانتفاء المعلول وهو محال.

(الثاني) ـ ما أشار إليه بقوله: (وعم) المعلول ـ أي الحركة ـ جميع الأجسام، فإن الأجسام متساوية في المهية فلو اقتضى الجسم لذاته الحركة لزم عمومها لكل جسم ويلزم منه أن يكون كل جسم متحركاً وهو معلوم العدم.

لا يقال: هذان الدليلان غير تامين لما يرد عليهما من النقض بالقوة المودوعة في الأجسام. فإن القوة المودوعة أمر مستمر الوجود كالمتحرك ولم يلزم من استمرارها انتفاء الحركة وكذلك هي في عامة الأجسام ولم يستلزم من عمومها عموم الحركة. وعلى هذا فلم لا يجوز أن يكون الجسم المتحرك أيضاً محركاً لذاته، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين من انتفاء الحركة وعمومها.

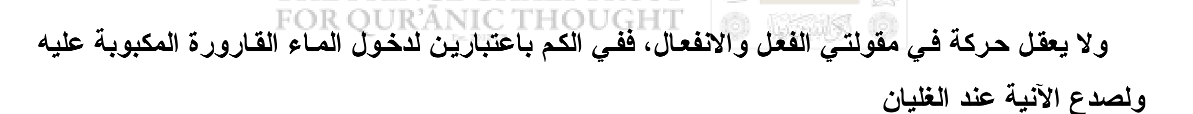
لأنّا نقول: فرق بين الجسم وبين القوة المحركة، فإن الجسمية في الجميع واحد بخلاف الطبائع فإنها مختلفة، فإذا كان الجسم علة للحركة لزم انتفائها لما تقدم (بخلاف الطبيعة المختلفة) فإن الطبيعة تقتضي الحركة في بعض الأحوال ـ وهو الخروج عن المكان الطبيعي ـ فتقتضي الطبيعة حينئذ الحركة ليحصل الجسم في ذلك المكان، فلا تكون الطبيعة لذاتها مقتضية للجزء الأول حتى يبقى الجزء الأول ببقائها بل تقتضي الجزء الأول ليحصل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الأول ببقاء الذات، وكذلك لو كان الجسم علة للحركة لزم عمومها لما تقدم، بخلاف الطبيعة (المستلزمة) للحركة (في حال ما) وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي، أما حال بقائه في مكانه فلا تقتضي للحركة. هذا، والأقرب أن يكون قوله: (بخلاف الطبيعة المختلفة) جواباً عن النقض بالعموم وقوله: (المستلزمة) جواباً للنقض بانتفاء المعلول، وسوق الدليل على هذا لا يخفى.



والمنسوب إليه أربع، فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم أجزائها، والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة.

(مسألة) (والمنسوب إليه) أي المقولة التي تقع الحركة فيها (أربع) الكم والكيف والأين والوضع، وأما باقي المقولات فلا تقع فيها الحركة، (فإن بسائط الجواهر توجد دفعة) وتعدم دفعة فلا تقع فيها الحركة، إذ الحركة في المقولة عبارة عن انتقال تلك المقولة من نوع منها إلى نوع آخر منها والجوهر البسيط لا يكون فيه التدريج، لما قلنا من أن وجوده دفعي وفساده دفعي. (ومركباتها) أي الجواهر المركبة (تعدم بعدم أجزائها) فلا يقع فيها الحركة، فإن المتحرك باقٍ حال الحركة والمركب ليس بباقٍ حال الحركة. إذ لو وقعت الحركة في جوهر مركب كان معناه زوال ذلك المركب تدريجاً حتى يحصل مركب آخر مكانه وانعدامه يكون بانعدام أحد أجزائه. وقد عرفت أن انعدام البسيط دفعي فانعدام المركب أيضاً دفعي.

هذا، ولكن اختار جماعة من المحققين تحرك الجوهر. (والمضاف) لا تقع فيه الحركة لأنه (تابع) لمعروضه، فإن كان معروضه قابلاً للحركة كان المضاف قابلاً لها وإلا فلا، لأنه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع أو تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلاً بالمفهومية. وقد عرفت أنه ليس كذلك (وكذا متى) مقولة غير مستقلة بل تابعة لمعروضه فالحركة فيه بالتبعية فتحرك الكيف مثلاً من الصفرة ـ في التمر مثلاً ـ إلى الحمرة يكون في الزمان فزمان الأولى غير زمان الثانية فالحركة في الكيف ـ في المثال ـ وحيث إن الزمان لازم لذلك المتغير يقع في الزمان نفسه تبدل، (والجدة) تقع (دفعة) فلا تدرّج فيها حتى تقع فيها الحركة.



ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال، ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه ولصدع الآنية عند الغليان

(ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال) لما عن الشيخ من أن المنتقل من التسخن إلى التبرد ـ مثلاً ـ لا يكون تسخنه باقياً وإلاّ لزم التوجه إلى الضدين معاً، لأن التبرد توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة، ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى الضدين وإذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد إلاّ بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الابينيتين المتضادتين، فلا يكون هناك حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد.

(مسألة) في بيان الحركة في المقولات الأربع (ففي الكم) تقع الحركة (باعتبارين): الأول التخلخل والتكاثف، والثاني النمو والذبول. (أما الأول) فالتخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره، والتكاثف عبارة عن نقصان مقدار الجسم من غير أن ينفصل منه جزء، والدليل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار وقوع ذلك في الخارج الذي هو أدل دليل على إمكانه (لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه) أي على الماء. بيانه: أن القارورة إذا كبت على الماء لم يدخلها الماء فإذا مصت مصاً قوياً وسد رأسها بشيء بحيث لم يدخلها الهواء ثم كبت على الماء دخلها، فعدم دخول الماء في الحالة الأولى ليس إلا لممانعة الهواء الذي فيه عن دخول الماء ودخوله في الحالة الثانية لأن المص أخرج بعض الهواء، وحيث يمتنع الخلاء يصير الهواء الباقي متخلخلاً فلا بد وأن يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص، فإذا كبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء المتخلخل إلى مقداره الطبيعي. (ولصدع الآنية عند الغليان) فإن الآنية

وحركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما

المملوءة ماءاً إذا شد رأسها شداً محكماً ووضعت على النار حتى اشتد غليان مائها تنشق، وليس ذلك إلاّ لأن الغليان يفيد تخلخلاً في الماء وازدياد حجمه بحيث لا تسعه الآنية وليس ازدياد الحجم بتدخل النار أو الهواء لفرض عدم المنفذ فيها. (وأما الثاني) ـ أعني الحركة في الكم باعتبار النمو والذبول ـ فنقول: النمو عبارة عن ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية، والذبول عكسه فهو نقصان حجم الأجزاء الأصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على النسبة الطبيعية. ومن ذلك يعرف الفرق بينها وبين السمن والهزال والورم والرجوع.

(و) كيف كان فـ (حركة أجزاء المغتذي في جميع الأقطار على التناسب) دليل لحركة الجسم في الكم، لأن الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ونقص مقدارها عند الذبول.

(مسألة) (و) تقع الحركة (في الكيف) وذلك (للاستحالة المحسوسة) فإن الماء البارد يصير حاداً بالتدريج وبالعكس، والحصرم ينتقل من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة وهكذا.

لا يقال: من المحتمل أن يكون في الماء أجزاء كامنة من النار ثم تظهر عند الحرارة، وكذا أجزاء كامنة من البرودة ثم تظهر عند العكس وهكذا، فتظهر كل جزء من الأجزاء الكامنة (مع) الحالة الملائمة لها. لأنا نقول: (الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما) كافٍ في إبطال هذا الزعم، فإنه لو كان في الماء أجزاء كامنة من النار لزم الحس بها عند إدخال اليد في الماء وهكذا في سائر الكيفيات، فيلزم الإحساس بالحلاوة عند مضغ الحصرم.



وفي الأين والوضع ظاهر. ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار، والمحل والقابل واختلاف المتقابلين المنسوب إليه مقتضٍ للاختلاف

(مسألة) (و) تقع الحركة (في الأين) بديهة، فإن المتحرك يتحرك من مكان إلى مكان بل الحركة اللغوية والعرفية ليست إلاّ في هذه المقولة.

(مسألة) (و) تقع الحركة في (الوضع) وهو (ظاهر) أيضاً، فإن معنى الحركة فيه ليس إلا التغير من وضع إلى وضع بالتدريج من غير تبدل المكان وكذلك الحركات الدولية. ثم إن الفرق بين الحركة الآنية والوضعية ظاهر.

(مسألة) في تقسيم الحركة إلى الواحد والمتعدد. (ويعرض لها) أي للحركة (وحدة) إذا اتحد فيها أمور ثلاثة (باعتبار وحدة المقدار) وهو الزمان، فإن الزمان لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لبداهة أن الحركة في هذا اليوم غير الحركة في الغد. (والمحل) أي الموضوع، فإن الموضوع لو كان متعدداً كانت الحركة متعددة لوضوح أن حركة زيد غير حركة عمرو. (والقابل) أي المقولة التي فيها الحركة كالحركة الكيفية وغيرها، أما مع وحدة الموضوع والزمان فيمكن تعد الحركة في المقولة كالجسم الواحد الذي يتحرك في الزمان الواحد حركتي الكيف والأين (واختلاف المتقابلين) أي مبدأ الحركة ومنتهاها (والمنسوب إليه) أي المقولة التي تقع فيها الحركة (مقتضٍ للاختلاف) في الحركة، فالمتحرك من اليمين إلى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيهما، بل مجرد اختلاف المبدأ أو المنتهى موجب لاختلاف الحركة، كما أن الاختلاف في المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الأين مقتضٍ لاختلاف الحركة.

وتضاد الأولين التضاد، ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما المهية.

(مسألة) (وتضاد الأولين) أي المبدأ والمنتهى مقتضي (التضاد) في الحركة، فالحركة من الأعلى إلى الأسفل تضاد الحركة من الأسفل إلى الأعلى والحركة من النمو إلى الذبول تضاد الحركة من الذبول إلى النمو وهكذا.

(مسألة) في أن انقسام الحركة ليس بالمبدأ والمنتهى ولا بالفاعل (ولا مدخل للمتقابلين) أي المبدأ والمنتهى (والفاعل في الانقسام) للحركة بل انقسام الحركة تارة بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف يوم نصف الحركة في يوم مع التساوي في السرعة والبطء، وتارة بانقسام المتحرك فإن الحركة عرض حال في المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كانقسام البياض بانقسام الجسم الذي حلّ فيه البياض، وتارة بانقسام المسافة فإن الحركة إلى نصف فرسخ نصف الحركة إلى رأس فرسخ.

(مسألة) (ويعرض لها) أي للحركة (كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة) وهذان أمران نسبيان غالباً، فالسريع بطيء بالنسبة إلى الأسرع، والبطيء سريع بالنسبة إلى الأبطأ. نعم لا تمكن السرعة بحيث تخرج الحركة عن الزمان والمكان ولا البطء كذلك، فالمرتبتين للتين بعدهما السرعة الخارجة عن الزمان والمكان أو البطء الخارج عنهما لا تكونان نسبتين بل حقيقيتين، ولهذا قيدنا النسبية بالغالب. (ولا يختلف بهما) أي بالسرعة والبطء (المهية) لأنّا نقسم جنس الحركة إلى البطيء والسريع كما نقسمها إلى الصاعد والهابط، وكما أن الصعود والهبوط واردان على مرتبة واحدة من المهية



وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلية لا تخل السكنات وإلا لما أحس بما اتصف بالمقابل.

كذلك السرعة والبطء. وربما يستدل لذلك بأن الكيفيتين في الحقيقة واحدة وإنما تختلفان بالقياس، فما هو سريع بالنسبة بطيء بالنسبة، ولو كانت هناك مهيتان لزم صدقهما على مرتبة واحدة وهو محال إذ لا يعقل اجتماع المهيتين في وجود كما لا يعقل وجودان مع اتحاد المهية.

(مسألة) في سبب البطء (وسبب البطء الممانعة الخارجية) كرمي الحجر في الماء فإنه يسير بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة (أو) الممانعة (الداخلية) كثقل الجسم فإنه سبب لبطء الحركة في الحجر المرمي إلى فوق. و(لا) يكون سبب البطء (تخل السكنات) كما عن المتكلمين، فالحركة السريعة تكون السكنات المتخللة فيها أقل من السكنات المتخللة في الحركة البطيئة. فلو فرض سهمان يقطع أحدهما نصف الميل في نصف ساعة ويقطع الآخر نصف الميل في ساعة، وفرض أن السكنات المتخللة في حركة الأول عشرون تكون السكنات المتخللة في حركة الثاني أربعين. لكن هذا الرأي غير صحيح (وإلا لما أحس بما اتصف بالمقابل) أي ما أحس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء. بيان ذلك أن نسبة السكنات المتخللة بين حركات السيارة التي تمشي في الساعة الواحدة فرسخاً إلى حركاتها المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الطائرة التي تمشي في الساعة الواحدة مائة فرسخ إلى حركات السيارة، فيلزم أن تكون السكنات المتخللة في حركة السيارة أكثر بمقدار مائة مرة تقريباً على حركات السيارة، ولازمه أن لا تكون حركة السيارة محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بمائة مرة تقريباً. وإن شئت قلت: يلزم أن تكون للسيارة حركة واحدة ومائة سكون تقريباً وهكذا، وهو بديهي البطلان.



ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

(مسألة) كل حركة يكون لها رجوع سواء رجع في الخط الذي سار فيه ـ وتسمى بالحركة ذات الانعطاف ـ أم رجع في غير ذلك الخط ـ وتسمى بالحركة ذات الزوايا ـ لابد وأن يحدث سكون في انتهاء الحركة الأولى وابتداء الحركة الثانية، فلا تتصل الحركتان الذاهبة والراجعة. وإلى هذا أشار بقوله: (ولا اتصال لذوات الزوايا) وإنما سميت هذه الحركة بذوات الزوايا، إذ لابد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع. مثلاً: لو رمينا حجراً إلى فوق ثم رجع نحو اليمين كان خط ذهابه ضلعاً للزاوية وخط رجوعه ضلعاً آخر ومحل اتصال الضلعين زاوية بديهة، (و) كذا لا اتصال لذوات (الانعطاف) وإنما سميت هذه الحركة بذلك لعطف الجسم الذاهب ورجوعه.

ثم إنما لزم أن يكون بين الحركتين سكون (لوجود زمان آني الميلين) أي آن الميل صعوداً وآن الميل هبوطاً مثلاً. بيان ذلك: أن الجسم له علة للصعود وهي القسر وعلة للنزول وهي الطبع، ففي آخر نقطة من نقاط الصعود تصحبه العلة القسرية ـ لامتناع انفكاك المعلول عن العلة ـ وفي أول نقطة من نقاط الهبوط تصحبه العلة الطبيعية ـ لذلك ـ وليس آن الوصول إلى المنتهى فهو آن الشروع في الهبوط لاستحالة اجتماع الميلين المضادين، فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه، وإلا لكانت إما إلى المنتهى وإما عن المنتهى وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان السكون. وربما يستدل لذلك بدليل آخر وهو أن الحركة إلى فوق إنما تحدث بالقسر وكلما ازداد الجسم علواً ضعف القسر وقوى الطبع إلى أن يغلب الطبع على القسر فيرجع، وغلبة الطبع على القسر لا تكون إلا بعد تعادلهما ـ إذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية إلى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل للزومه الطفرة



والسكون حفظ النسب فهو ضد، ويقابل الحركتين وفي غير الأين حفظ النوع، ويتضاد لتضاد ما فيه. ومن الكون طبيعي وقسري

المستحيل، وحين التعادل لابد وأن يكون الجسم ساكناً وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال.

(مسألة) في تعريف السكون (والسكون) عند المتكلمين (حفظ النسب) بين الأجسام الثابتة على حالها (فهو ضد) للحركة. وذهب الحكماء إلى كون السكون عدمياً وانه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك. فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة (ويقابل) السكون (الحركتين) المراد إما الحركة إلى ذلك المكان المستقر فيه الجسم والحركة عنه، وإما الحركة الوضعية والآنية، وإما الحركة المستقيمة والمستديرة. وعلى أي حال فهذا كله تعريف للسكون في الأين، (و) أما السكون (في غير الأين) من سائر المقولات الكم والكيف والوضع فهو عبارة عن (حفظ النوع) الحاصل بالفعل من غير تغيير بأن يقف الجسم ـ في الكم ـ فلا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ـ وفي الكيف ـ لا يشتد ولا يضعف ـ وفي الوضع ـ من غير تبدل إلى وضع آخر.

(مسألة) (ويتضاد) بعض أفراد السكون مع بعض أفراده الآخر كما يعرض التضاد في الحركة (لتضاد ما فيه) أي المقولة التي يقع فيه السكون مثلاً: السكون في المحل الأعلى يضاد السكون في المحل الأسفل، وكذلك سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وهكذا السكون في الكم والوضع.

(مسألة) (ومن الكون) الذي هو عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الذي هو جنس شامل للحركة والسكون (طبيعي) بأن يكون طبيعة الشيء تقتضي الحركة أو السكون (وقسري) يسكن أو يتحرك بالجبر على



وإرادي، فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي ليرد الجسم إليه فيقف فلا تكون دورية، وقسريتها مستندة إلى قوة

خلاف الطبيعة والإرادة (وإرادي) يسكن أو يتحرك بالإرادة. وقد ذكر في وجه الحصر أن مبدأ كل من الحركة والسكون إن كان خارجاً عن ذات الشيء فهو قسري وإلا فإن كان مقارناً للقصد فهو إرادي وإلا فهو طبيعي.

(مسألة) (فطبيعي الحركة إنما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي) لأن الحركة أمر غير مستمر والطبيعة أمر مستمر، فلو كانت الطبيعة علة للحركة لزم أن يتحرك الجسم دائماً. وحيث إن الحركة الدائمة غير موجودة فليست الطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعي فتعمل الطبيعة حينئذ (ليرد الجسم إليه) أي إلى الأمر الطبيعي (فيقف) لزوال شرط الحركة. ومثال الطبيعة في الأين الحجر المرمي إلى فوق فإنه يرجع وفي الكيف الماء المسخن فإنه يبرد، وفي الكم الذابل للمرض فإنه ينمو، وفي الوضع ما لو كان أحد أطراف الدولاب أثقل ثم صار ذلك الطرف إلى اليمين مثلاً فإنه يتحرك حتى يصل الثقيل إلى التحت. (فلا تكون) الحركة الطبيعية (دورية) بأن يكون هناك جسم يتطلب بطبيعته حركة دورية، إذ الحركة الطبيعية تستدعي هرباً عن حالة غير طبيعية طلباً للحالة الطبيعية والحركة الدورية ليس كذلك إذ كل نقطة فرضناها مطلوبة بالحركة تكون مهروباً عنها بتلك الحركة ولا يعقل أن يكون المهروب عنه بالطبع مطلوباً بالطبع وعلى هذا تنحصر الحركات الطبيعية في الحركة المستقيمة.

(مسألة) (وقسريتها) أي الحركة القسرية (مستندة إلى قوة)



مستفادة قابلة للضعف، وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً، وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة

في المتحرك (مستفادة) من مبدأ خارجي وتلك القرة (قابلة للضعف) كالحجر المرمي إلى فوق فلا تزال القوة القاسرة تضعف إلى أن تتعادل مع الطبيعة فيسكن الجسم آناً ـ كما تقدم ـ ثم تغلب الطبيعة فيرجع الجسم إلى نقطته المطلوبة.

(مسألة) (وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقاً) فليس له شرط بخلاف الحركة الطبيعية التي عرفت أنها تستند إلى الطبيعة بشرط مقارنة أمر غير طبيعي. ثم السكون منه قسري كالحجر الواقف في الهواء والزق المربوط تحت الماء، ومنه إرادي كسكون الحيوان في مكان، ومنه طبيعي كسكون الحجر على الأرض.

(مسألة) في تقسيم الحركة إلى بسيط ومركب (وتعرض البساطة ومقابلها) أي التركيب (للحركة خاصة) فبعض الحركة بسيط كحركة الحجر المرمي إلى فوق وبعضها مركبة كحركة النملة على الرحى إذ اختلفتا في المقصد كما لو أدير الرحى إلى اليمين وتحركت النملة إلى اليسار فحركة النملة مركبة من الإرادية والقسرية. ثم إن تساوت الحركتان بأن حركت كل واحد منهما في الدقيقة فتراً مثلاً رؤى النملة ساكنة وإن زاد أحد الحركتين تقدمت النملة إلى تلك الجهة بمقدار فضل حركة الزائد على الناقص، ثم إنه لا يعقل السكون المركب، ولذا قال المصنف (ره): (خاصة) أما سكون الإنسان على الأرض الذي ربما يقال انه مركب من سكون إرادي للإنسان وسكون طبيعي للأرض ففيه أن السكون واحد وإنما يكون له سببان.

(مسألة) في أن جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ الذي

ولا يعلل الجنس ولا أنواعه بما يقتضي الدور. الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه، والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر

هو الحصول في الحيز ـ ليس له علة هي الكائنية حتى تعلل الحركة والسكون بذلك المعنى (ولا يعلل الجنس) أي الحصول في الحيز (ولا أنواعه) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (بما يقتضي الدور) وهو الكائنية، وذلك لأن الكائنية معلل عندهم بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز، فلو كان الحصول في الحيز أو أنواعه معللاً بالكائنية لزم الدور.

(مسألة) في المتى (الخامس) من المقولات (المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه) أي الحد من الزمان وهو الآن (بالحصول فيه) أي في الزمان كالصوم في اليوم أو في طرفه كالوصولات والمماسات، فإن الوصول يقع في طرف من الزمان ولذا يسأل عنه بمتى.

ثم إن المتى حقيقي إذا كان الزمان لا يفضل عن الشيء كوقوع الصوم في اليوم فإن اليوم لا يفضل عن الصوم، وغير حقيقي وهو ما يفضل الزمان عن الشيء كوقوع الصلاة في اليوم. نعم لو قلنا الصلاة وقعت في ساعة كذا إذا استغرقتها كان المتى حقيقياً. والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي أن المتى الواحد يشترك فيه كثير لوقوع أشياء كثيرة في زمان واحد بخلاف الأين الواحد فلا يقع فيه إلاّ شيء واحد.

(مسألة) في تعريف الزمان (والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها) أي للحركة (باعتبار) ليس هو الاعتبار الـ (الآخر) الذي به يعرض التقدم والتأخر، فإن بالاعتبار الأول لا يجتمع



وإنما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها، ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه إليه

المتقدم والمتأخر أما بالاعتبار الثاني فإنهما يجتمعان. قال العلامة: الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدر باعتبارهما، فإن الحركة لابد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولابد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض، فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها، وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره، لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة تعدد عدد بالاعتبارين فالزمان مقدر الحركة ويقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان وإلا لزم الدور. وإلى هذا أشار بقوله: (باعتبار آخر) أي باعتبار آخر مغاير لاعتبار الزمان ـ انتهى.

(مسألة) (وإنما تعرض) هذه (المقولة) عنى متى أولاً و(بالذات للمتغيرات) كالحركات ثم تعرض ثانياً (وبالعرض لمعروضها) فإن ما لا تغير فيه لا يعرض له متى إلاّ باعتبار صفة متغيرة له، فالجسم إنما يعرض له متى بواسطة عروض الحركة له.

(مسألة) في أن وجود الجسم الذي هو معروض المتغيرات لا يحتاج إلى الزمان (ولا يفتقر وجود معروضها) أي وجود معروض المتغيرات (ولا عدمه) أي عدم معروضها (إليه) أي إلى الزمان، وذلك لأن الزمان متأخر عن المتغيرات لأن الزمان مقدارها ـ والمقدار متأخر عن ذي المقدار ـ والتغيرات متأخرة عن المتغيرات لأن التغير وصف والوصف

والطرف كالنقطة وعدم في الزمان لا على التدريج، وحدوث العالم يستلزم

متأخر عن الموصوف، فالزمان متأخر عن المعروضات. فلو افتقر وجود المعروض وعدمه إليه لزم الدور المحال.

(مسألة) (والطرف) للزمان ويراد به الآن (كالنقطة) فكما أن النقطة ليست جزءاً من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان لأنه لو كان جزءاً لزم أحد الأمرين إما عدم تناهي التقسيمات أو وجود الجوهر الفرد، فإنه لو كان غير قابل للتقسيم لزم وجود الجوهر الفرد وقد تقدم بطلانه. ولو كان قابلاً لزم عدم التناهي. وعلله في القوشجي بأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان، والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست أجزاءاً لها وإلا لما أمكن تقسيمها إلى ما أريد إليه، لأن التنصيف يكون تثليثاً والتثليث تخميساً وعلى هذا.

(و) إن قلت: الآن جزء من الزمان لأن عدم الآن سواء كان تدريجياً أو دفعياً ثبت جزئيته: أما لو كان تدريجياً فلأنه إذا انعدم شيئاً فشيئاً يكون له امتداد فلا يكون آناً بل زماناً ممتداً وهو خلف، وأما لو كان دفعياً فلأنه يتصل حينئذ وجوده بعدمه، إذ لو لم يتصل لكان الآن في الزمان الذي بين وجوده وعدمه لا موجوداً ولا معدوماً وهو محال، وإذا اتصل وجوده بعدمه لزم تتالي الآنات المستلزم لتركب الزمان منها وهو باطل لعدم كون الزمان مركباً.

قلنا: (عدمه في الزمان) الذي بعده (لا على التدريج) ولا على الدفعة، فإن عدم الشيء قد يكون في آن كعدم الجسم وقد يكون في الزمان تدريجاً كعدم الحركة أو بدون تدريج كاللاممماسة وعدم الآن - فتأمل.

(مسألة) (وحدوث العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (يستلزم

حدوثه. السادس: الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين، وفيه تضاد وشدة وضعف. السابع: الملك وهو نسبة التملك. الثامن والتاسع: أن يفعل وأن ينفعل.

حدوثة) أي حدوث الزمان، لما تقدم من أن كل ما سوى الله تعالى فهو حادث والزمان منه فهو كذلك.

(مسألة) في الوضع (السادس) من المقولات (الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين) نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه، فالقيام من مقولة الوضع وهو هيئة تعرض لجسم الإنسان باعتبار نسبة رأسه إلى رجله بهذه النسبة الخاصة ونسبة رأسه إلى فوق، ولهذا كان الانتكاس والجلوس وضعين آخرين لفقد النسبة الثانية في الانتكاس وفقد النسبة الأولى في الجلوس.

(مسألة) (وفيه) أي في الوضع (تضاد) كالقيام فإنه ضد للانتكاس (وشدة وضعف) فإن الشيء قد يكون أشد انتصاباً من غيره فيكون ذلك الغير أضعف انتصاباً وهكذا.

(مسألة) في الملك (السابع) من المقولات (الملك وهو نسبة التملك) المراد بالتملك الملك أي الحاصل من المصدر لا المصدر. وقد يعبر عن هذه المقولة بالجدة. وتعريفها أنها هيئة تحصل بسبب نسبة الجسم إلى ما يلاصق جميعه أو بعضه بحيث ينتقل بانتقاله كالتسلخ والتختم. ثم إن هذه المقولة قد تكون ذاتية كنسبة أهاب الكبش إليه وقد تكون عرضية كالتعمم والتقمص.

(مسألة) في مقولتي الفعل والإنفعال. (الثامن والتاسع) من المقولات (أن يفعل وأن ينفعل) وهما تأثير الشيء في غيره وتأثر ذلك

والحق ثبوتهما ذهناً وإلا لزم التسلسل.

الغير عنه كتأثير النار في الماء وتأثر الماء بها، (والحق ثبوتهما ذهناً) ولا ثبوت لهما في الخارج (وإلا لزم التسلسل) لأن ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة الفعل فيهما ولهما نسبة الإنفعال إلى العلة. وهذا يستدعي ثبوت فعل وإنفعال آخر وهكذا إلى غير النهاية.



(المقصد الثالث)

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره، وفيه فصول:

(الفصل الأول) في وجوده. الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.

الثاني في صفاته: وجود العلم بعد عدمه ينفي الإيجاب

(المقصد الثالث) من مقاصد الكتاب (في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره، وفيه فصول):

(الفصل الأول في وجوده) والدليل على ذلك أن (الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب) لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وإن كان في إطلاق لفظ الواجب عليه نوع إشكال لتوقيفية الأسماء والصفات، (وإلا) يكن واجباً (استلزمه) لأن الممكن الموجود إن كان مستنداً إلى غيره من الممكنات فإن ذهبت سلسلتها إلى ما لا نهاية له لزم التسلسل وإن رجعت إلى بعض أفرادها المتقدمة لزم الدور وكلاهما باطل (لاستحالة الدور والتسلسل) كما تقدم. وربما يقال: إن قوله تعالى: (أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) إشارة إلى هذا، إذ الحضور على كل شيء يستلزم سبقه عليها، والممكن لا يعقل أن يكون سابقاً.

الفصل (الثاني في صفاته) تعالى وفيه مسائل:

(مسألة) في أنه تعالى قادر مختار (وجود العالم) بل كل ذرة من ذراته (بعد عدمه ينفي الإيجاب) في الفاعل، خلافاً لشرذمة من الفلاسفة

والواسطة غير معقولة، ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين

القائلين بكونه تعالى فاعلاً بالإيجاب. والدليل على المختار انه لو كان فاعلاً بالإيجاب لزم إما قدم العالم أو حدوثه تعالى، وذلك لأن المؤثر الموجب يلازمه أثره فإن كان المؤثر قديماً لزم قدم العالم وإن كان العالم حادثاً لزم حدوث المؤثر ـ لئلا يلزم التفكيك بين العلة الموجبة والمعلول ـ وقد عرفت حدوث العالم وقدم الباري تعالى. وللخصم في المقام شبهات نذكرها مع جوابها:

(الأولى) ـ لم لا يجوز أن يكون الباري قديماً موجباً والعالم حادثاً إذ الحدوث لا يدل على اختيار الباري لإمكان أن يكون للباري معلول قديم ذو اختيار؟ (و) الجواب أن (الواسطة) بين الباري والعالم (غير معقولة) إذ الواسطة إما مجرد وإما مادي وكلاهما مستحيل: أما المجرد فقد تقدم عدمه إذ لو كان الصادر الأول مجرداً لم يعقل وجود مادي أبداً، وأما المادي فلأنه لا يعقل قدمه إذ هو متغير والمتغير غير قديم.

(الثانية): إن القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال، لأن المؤثر إن استجمع شرائط التأثير وجب صدور الأثر، لامتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام وإن لم يستجمع امتنع وجود الأثر، وعليه فليس المؤثر قادراً بل موجباً. (و) الجواب: إن القدرة إن اجتمعت مع إرادة الفعل وجب وإن اجتمعت مع إرادة الترك امتنع، فالفعل في حد ذاته مما تشمله القدرة وإن كان (يمكن عروض الوجوب) أو الامتناع (والإمكان للأثر باعتبارين) فباعتبار ذاته ممكن وباعتبار إرادة المؤثر ولا إرادته واجب أو ممتنع. والحاصل أن الفعل باعتبار القدرة وحدها ممكن وباعتبار وانضمام الإرادة إليها واجب أو ممتنع. وهذا ما يقال: (إن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه).

(الثالثة) ـ إن الأثر إن كان حاصلاً فهو واجب ـ لأن الشيء ما لم يجب

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة، والأحكام والتجرد واستناء كل شيء إليه دلائل العلم.

لم يوجد ـ وإن كان معدوماً فهو ممتنع ـ لأن الشيء ما لم يمتنع لا يعدم ـ فلا قدرة في البين. (و) الجواب انه لا مانع من (اجتماع القدرة على) الوجود في (المستقبل مع العدم) في الحال كما لا مانع من اجتماع القدرة على العدم في المستقبل مع الوجود في الحال، فالممكن في كل من حالتي وجوده وعدم تحت القدرة باعتبار إبقاء حاله أو تبديله إلى ضده.

(الرابعة) ـ إن القادر لا تتعلق قدرته بالعدم لأن العدم ليس شيئاً حتى تتعلق القدرة به، فلا تتعلق قدرته بالوجود لأن القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك، وإذ انتفى إمكان الترك انتفى إمكان الفعل. (و) الجواب أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل، وليس لا يفعل عبارة عن فعل العدم حتى يقال: العدم نفي بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل. والحاصل أن (انتفاء الفعل ليس فعل الضد).

(مسألة) في عموم قدرته تعالى (وعمومية العلة) أي عموم علة القدرة وهي الإمكان، فإن علة القدرة الإمكان إذ الواجب والممتنع لا يتعلق بهما القدرة (تستلزم عمومية الصفة) أي القدرة. وربما يقال في بيان العموم: أن المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الإمكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها.

(مسألة) في أنه تعالى عالم (والأحكام والتجرد واستناد كل شيء إليه دلائل العلم) هذه وجوه ثلاثة تدل على علمه تعالى: (الأول) ـ انه

تعالى فعل الأفعال المحكمة العجيبة التي لم تدرك العقلاء بعد كثيراً من جزئياتها ومن فعل الأفعال المحكمة كان عالماً بالضرورة. (الثاني) ـ انه تعالى مجرد كما سيأتي بيانه عند كونه تعالى ليس بجسم ونحوه وكل مجرد عاقل لما تقدم، لكن فيه ما عرفت هناك من انه لا دليل على الكبرى. (الثالث) ـ إن الباري تعالى علة لجميع الأشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، أما انه علة لجميع الأشياء فلأنها ممكنة وكل ممكن مستند إليه كما تقدم، وأما انه عالم بذاته فلأن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لأن ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالماً بذاته، وأما أن العلم بالعلة تستلزم العلم بالمعلول فلما تقدم. هذا لكن لي في المقدمتين الأخيرتين نظر.

(مسألة) في عموم علمه تعالى (و) الدليل (الأخير عام) يدل على عموم علمه تعالى لجميع الأشياء صغيرها وكبيرها جوهرها وعرضها محسوسها ومعقولها إلى غير ذلك من الأقسام. وهذا بخلاف الوجهين الأول والثاني فإنهما يدلان على العلم في الجملة، لكن حيث عرفت النظر في الدليل الثالث فالدليل على العموم هو السمع المتجاوز حد التواتر، والاستناد إليه غير مستلزم للدور إذ تصديق الرسول لا يتوقف على عموم العلم. وقد يذكر لعموم العلم بعض الوجوه الأخر لا مجال لنقلها في هذا المختصر.

(مسألة) لما استدل لعموم علمه تعالى أشار إلى الجواب عن شبه أوردوها على عموم علمه تعالى: (الأولى) ـ في اعتراض من نفى علمه بذاته، وذلك لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين، إذ نسبة الشيء إلى نفسه محال فلابد من المغايرة بين العلم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته. (و) الجواب أن (التغاير اعتباري) فإن ذاته تعالى من حيث كونها عالمة مغايرة لها من حيث

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا، وتغير الإضافات ممكن

كونها معلومة، وهذا المقدار من التغاير كافٍ في تحقق النسبة المصححة لتعلق العلم.

(الثانية) ـ في اعتراض من نفي علمه بغيره وأثبت علمه بذاته، واستدل لذلك بأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم، ولا إشكال في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات، وهو مستلزم لكونه تعالى محلاً للحوادث المعلوم بطلانه. (و) الجواب انه (لا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده) تعالى، إذ ليس علمه سبحانه بالارتسام بل نقول: إن علمه بالأمور أعلى من علمنا بها (لأن نسبة الحصول) للمعلومات (إليه) تعالى (أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) لما قالوا من أن حصول الأشياء عنده حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالإمكان والوجوب أشد من الإمكان.

(الثالثة) ـ في اعتراض من نفي علمه بالجزئيات الزمانية المتغيرة، واستدل لذلك بأن الجزئي متغير فلو كان معلوماً له تعالى فعند تغيره إما أن لا يتغير العلم فيلزم الجهل وإما أن يتغير فيلزم تغير الذات لأن العلم عين الذات وكلا الجهل وتغير الذات مستحيل (والجواب) أن التغير إنما هو في الإضافة لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية، فالعلم كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وإن لم تتغير في نفسها (وتغير الإضافات ممكن) لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج، فتحصل أنّا نختار تغير العلم ولا يلزم منه تغير الذات. وربما يمثل العلم بالنور فكما أن النور لا يتغير بتغير المنور كذلك العلم.

(الرابعة) ـ في اعتراض من قال: إنه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها واستدل لذلك بأنه لو علمها حينئذ لزم أن تكون تلك الحوادث واجبة وممكنة



يمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين، وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد في وقت يدل على إرادته تعالى، وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء.

والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والإمكان فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أنها حادثة فتكون ممكنة ومتعلقة للعلم فتكون واجبة وإن لم تكن واجبة أمكن أن لا توجد فينقلب العلم جهلاً وهو محال. (و) الجواب انه لا نسلم التنافي بين الوجوب والإمكان، إذ (يمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين) فباعتبار النظر إلى ذاته ممكن وباعتبار النظر إلى علته واجب.

(مسألة) في انه تعالى حي. قد تقدم انه تعالى قادر عالم فإذا ضممنا هذه الصغرى بكبرى (و) هي أن (كل قادر عالم حي) أنتج كونه تعالى حياً (بالضرورة) والخوض في كيفية حياته كالخوض في كيفية علمه وقدرته في غير محله لأنها خارجة عن إدراك البشر.

(مسألة) في أنه تعالى مريد (وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد) دون بعض مع استواء نسبة القدرة إلى الكل، كما أن تخصيص الموجودات بالإيجاد (في وقت) دون وقت (يدل على إرادته تعالى) إذ هذا التخصيص لا يصلح أن يكون مستنداً إلى العلم والقدرة لفرض أن الجميع معلوم مقدور وليس هناك أمر غير الإرادة يصلح للاستناد إليه كما لا يخفى.

ثم إنهم قد اختلفوا في الإرادة: فالأشاعرة قالوا إنها صفة مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات، والمعتزلة قالوا إنها هي العلم بالنفع وسموها بالداعي، واختاره المصنف (ره) وقال: (وليست) الإرادة (زائدة على الداعي) أي مغايرة له (وإلا) فلو كانت مغايرة للداعي (لزم التسلسل أو تعدد القدماء)

لأنه إن كان قديماً لزم تعدد القدماء وإن كان حادثاً احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره إلى أمر آخر ويلزم التسلسل. أقول: الظواهر النقلية تدل على كون الإرادة مغايرة للعلم كمغايرة القدرة له، وما ذكره المصنف (ره) منظور فيه إذ لقائل أن يقول العلم إن كان قديماً لزم تعدد القدماء وإن كان حادثاً لزم التسلسل لاحتياج كل حادث إلى علم سابق. وما يظهر من بعض النقل من كون الإرادة من صفات الفعل غير منافٍ للظواهر الدالة على كونها من صفات الذات للزوم حمله على ما يحمل عليه ليظهر منه أن العلم حادث كقوله: (تعلم حتى نعلم) وغيره.

(مسألة) في انه تعالى سميع بصير (والنقل دل على اتصافه تعالى بالإدراك) لتواتر الآيات والأخبار بأنه سميع بصير (والعقل) دل (على استحالة الآلات) أي البصر والسمع، لما سيأتي من انه تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً، بل والنقل دل على ذلك أيضاً كما لا يخفى على من راجع الأخبار. ثم إن بعض المتكلمين احتج لإثبات السمع والبصر له من طريق العقل وذلك لأنه حي وكل حي يصح كونه سميعاً وبصيراً وكل ما يصح له من الكمالات ثابت له بالفعل لأن خلوّه تعالى عن صفة كمالية نقص وهو محال في حقه.

بقي في المقام أن بعضهم ذهبوا إلى كون الصفتين راجعتين للعلم، فالمعنى كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات. ولي فيه نظر إذ السمع غير العلم بالمسموع كما أن النظر غير العلم بالمنظور، والظواهر النقلية دلت على كونه سميعاً بصيراً فلا وجه لرفع اليد عن ذلك. نعم ليس سمعه وبصره بالآلة كما في حقنا ولا دليل على أنه كلما ليس بالآلة لابد وأن يكون بمعنى العلم - فتبصر.



(مسألة) في أنه تعالى متكلم (وعمومية قدرته تدل) على إمكان صدور الكلام منه والسمع يدل (على ثبوت الكلام)، وإنما شرحنا هكذا لوضوح أن عموم القدرة لا ربط له بثبوت الكلام. وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين بل الملّيين في أنه تعالى متكلم، قال الله تعالى: (وكلم الله موسى تكليماً) لكنهم اختلفوا في أن كلامه هل هو حادث أو قديم: فالأشاعرة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي، وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف، وانه قديم قالوا: وليس الكلام النفسي أمراً ولا نهياً ولا خبراً ولا انشاءاً ولا غير ذلك. والمعتزلة قالوا: إن كلامه تعالى عبارة عن انه تعالى أوجد أصواتاً وحروفاً في جسم من الأجسام كالشجرة في قصة موسى (ع) تدل هذه الأصوات والحروف على المراد. (و) هذا هو الحق لأن الكلام (النفساني غير معقول) إذ لا يعقل ثبوت معنى غير صورة نفسية ولا علم ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك، والقياس الذي رتبوه ـ من أن كلامه تعالى صفة له فكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم ـ باطل لبطلان الصغرى إن أريد كونه صفة الذات والكبرى إن أريد كونه صفة الفعل.

(مسألة) في أنه تعالى صادق (وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه) أقول: لا يختص الصدق بالكلام فإنه يجري في الكتابة والإشارة وغيرهما لكن لما كان الغالب كونه صفة للكلام عقب المصنف بحث الكلام به. وقد اتفقت الأمة على كونه تعالى صادقاً، ويدل عليه ـ مضافاً إلى السمع ـ العقل، فإن الكذب لا يصدر إلا عن العاجز الذي يضره الصدق أو عن الجاهل الذي

لا يعلم بكون الكلام كذباً أو كون الكذب قبيحاً. وقد تقدم أنه تعالى قادر عالم. وقد يقال بأنه تعالى حكيم والكذب ينافي الحكمة فلا يصدر عنه.

(مسألة) في أنه تعالى باقٍ إلى الأبد كما هو كان من الأزل (ووجوب الوجود يدل على سرمديته) إذ الواجب ـ كما تقدم ـ عبارة عما يمتنع عدمه وكلما امتنع عدمه لزم بقاؤه، كما أن الممتنع يمتنع وجوده إلى الأبد. ثم إن وجوب الوجود كما يدل على البقاء يدل على القدم كما لا يخفى. ثم إنهم اختلفوا في أن البقاء هل هو صفة زائدة على الذات كما ذهب إليه الأشعري وتابعوه لأن الواجب باقٍ بالضرورة فلابد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم أو القادر أم لا؟ كما عليه الجمهور إذ ليس معنى البقاء إلا استمرار الوجود وهذا ليس أمراً زائداً على أصل الوجود. (و) هذا هو الحق فإن نفس وجوب الوجود يدل على (نفي الزائد) إذ هو يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً إلى الغير ـ هذا خلف.

(مسألة) في أنه تعالى واحد لا شريك له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الشريك) فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو كان في البين واجباً الوجود لكان لهما جهة اشتراك وجهة امتياز ـ إذ لولا جهة الاشتراك لم يشتركا في صفة الوجوب، ولولا جهة الامتياز لم يكونا إثنين ـ وحينئذ يلزم تركيب الواجب، فجزآ الواجب لو كانا واجبين لزم التسلسل أن ننقل الكلام في كل جزء وإن كانا ممكنين لزم الخلف، إذ باجتماع ممكنين لا يتحقق الواجب.

(مسألة) في أنه تعالى مخالف لسائر المهيات ولا مثل له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المثل) إذ لو كان له مثل كانا شريكين في المهية ممتازين بامتيازات خارجية فيلزم التركيب الذي سبق استحالته فما عن بعض

من أن ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات وإنما يخالفها بحالة توجب أموراً أربعة: الحيية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة الإلهية في كمال البطلان.

(مسألة) في أنه تعالى غير مركب (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (التركيب بمعانيه) من العقلي المركب من الجنس والفصل والخارجي بأقسامه كالتركيب من الجوهر والعرض والجوهرين والعرضين وغيرها. والدليل عليه ما تقدم من استلزام التركيب التسلسل أو الخلف وكلاهما باطل محال.

(مسألة) في أنه تعالى لا ضد له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الضد) فإن الضدين ذاتان وجوديان يتعاقبان في المحل أو الموضوع والواجب لا محل له ولا موضوع، فإن وجوب الوجود يقتضي التجرد.. فإن غير المجرد متغير وكل متغير حادث ممكن ـ والمجرد مبرأ عن المحل والموضوع.

(مسألة) في أنه تعالى ليس بمتحيز (و) ذلك لأن وجود الوجود يدل على نفي (التحيز) لما قلنا في نفي الضد من أن واجب الوجود مجرد والمجرد لا حيز له فإن المتحيز لا ينفك عن الأكوان وكل ذي كون حادث ـ لأنه لا ينفك عن الأكوان الحادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ـ والوجوب يطارد الحدوث. ثم إنه يلزم من نفي التميز نفي الجسمية وذلك لأن كل متحيز جسم كالعكس، كما أن لازم نفي التركيب نفي الجسمية إذ كل جسم مركب.

(مسألة) في أنه تعالى لا يحل في غيره (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الحلول) فإن الحلول يلزم المحدودية بحدود المحل ـ وإلا لم يكن حالاً في ذلك ـ والمحدودية ينافي التجرد والواجب مجرد فالوجب ينفي الحلول

والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة

(مسألة) في أنه تعالى لا يتحد بغيره، ولا يخفى أن الاتحاد غير الحلول إذ الاتحاد معناه صيرورة الشيئين شيئاً واحداً، والحلول معناه التبعية الخاصية بعد فرض بقائهما على الاثنينية. (و) كيف كان فوجوب الوجود ينفي (الاتحاد) إذ الواجب لو اتحد بغيره لكان واجباً ممكناً وهو بديهي الاستحالة هذا مع قطع النظر عن استحالة الاتحاد بنفسه ـ ولو في غير الواجب ـ لما سبق من أن الشيئين بعد الاتحاد إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو أحدهما موجوداً والآخر معدوماً وفي الأحوال الثلاثة لا اتحاد.

(مسألة) في أنه تعالى لا جهة له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الجهة) إذ كل ذي جهة فهو في المكان وكل ما في المكان لا يخلو عن الأكوان وكل ذي كون حادث والحدوث ينافي الوجوب. وما دلّ من الشرع على أنه استوى على شيء فلابد من تأويله بالعقل والنقل الصريح.

(مسألة) في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (حلول الحوادث فيه) تعالى بأن يوجد فيه شيء بعد العدم، إذ حلول شيء في شيء يلازم انفعال المحل والانفعال من لوازم الممكن ـ لأنه شيء يمكن وجوده وعدمه ـ فالواجب لا يتصف به. وأما الإضافات التي توجد وتعدم ككونه تعالى خالقاً لزيد في هذا اليوم دون غيره ورازقاً لعمرو في هذه السنة دون غيرها وهكذا فإنما هي أمور خارجة عن الذات.

(مسألة) في أنه تعالى غني غير محتاج (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الحاجة) إذ الاحتياج من صفات الممكن وهو ينافي الواجب بيانه: أن الاحتياج إنما هو في الأمر المعدوم الممكن وجوده فالممتنع ليس بمحتاج والواجب ليس بمحتاج. وإن شئت قلت: إن واجب الوجود لا يكون محتاجاً

والألم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً

في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده ـ فرضاً ـ إلى شيء وإلا لم يكن واجباً.

(مسألة) في أنه تعالى لا يتألم (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الألم مطلقاً) عقلياً كان الألم كإدراك الجهل أو خيالياً كإدراك الصفة في الناس أو مزاجياً كإدراك الحرق أو القطع أو نحوهما، فإن الألم يستلزم تغير حال المؤلم والواجب لا تغير فيه، إذ التغير انفعال والانفعال من خواص الممكن كما عرفت.

(مسألة) في انه تعالى لا يلتذ (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (اللذة) أما (المزاجية) منها فواضح لأنها من توابع الجسم ووجوب الوجود ينافي الجسمية التي هي تلازم الإمكان، وأما العقلية فقد أثبتها بعض له تعالى وتبعهم المصنف (ره) بقرينة تخصيصه نفي اللذة بالمزاجية واستدلوا لذلك: بأنه تعالى مدرك لأكمل الوجودات الذي هو ذاته فيكون ملتذاً به. وفيه نظر لأن وجوب الوجود يقتضي نفيه أيضاً فإنه من الانفعالات التي هي من لوازم الإمكان والله العالم.

(مسألة) في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه تعالى (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المعاني) والمراد بها العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخر، (والأحوال) والمراد بها العالمية والقادرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعالمية شيئاً آخر، (والصفات الزائدة عيناً) والمراد بها صفات خارجة عن الذات، خلافاً لجماعة حيث اثبتوا هذه الأمور له تعالى. وإنما قلنا بنفي وجوب الوجود لها لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لزم تعدد القدماء ـ الذي عرفت بطلانه ـ وإن كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب، ثم إن المصنف (ره) احترز



بقوله: (الزائدة عيناً) عن الصفات الزائدة اعتباراً التي هي عين الذات فإنه تعالى موصوف بصفات كمالية هي عين ذاته خارجاً وإن كانت مغايرة له اعتباراً.

(مسألة) في أنه تعالى مستحيل رؤيته (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (الرؤية) له، فإن واجب الوجود مجرد كما عرفت وكل مجرد غير قابل للرؤية لأن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة مقابل للرائي أو في حكم المقابل ـ كالمرئي في المرآة ـ والجهة عبارة عن المكان والمجرد لا مكان له. وقد ذهبت الأشاعرة إلى رؤيته في الآخرة، والمجسمة إلى رؤيته في الدنيا. واستدلوا لذلك بوجوه:

(الأول) ـ قوله تعالى حكاية عن موسى: (قال ربِ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني) الآية، فإن الرؤية لو كانت ممتنعة لم يسألها موسى (ع) لأنه إما أن يكون عالماً بالإمتناع أو جاهلاً، والأول يستلزم عبثية السؤال ومثله لا يليق بشأن موسى (ع)، والثاني يستلزم عدم نبوته لأن الجاهل بأصول الدين لا يصلح للنبوة. (و) الجواب ـ مضافاً إلى أن العبث والجهل عند العامة لا ينافيان النبوة أن (سؤال موسى (ع)) كان (لقومه) لأنهم قالوا له: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) فسأل (ع) ليتبين لهم امتناع الرؤية. لا يقال: فلم قال أرني ولم يقل أرِهم؟ لأنّا نقول: يجوز أن يكون الوجه بيان عدم الإمكان بالنسبة إليه (ع) فكيف بالنسبة إليهم، والكلام في هذا المقام طويل نكتفي منه بهذا القدر.

(الثاني) قوله تعالى: (إلى ربها ناظرة) فإنه يدل على نظر المؤمنين إليه تعالى في الآخرة. (و) الجواب أن (النظر لا يدل على الرؤية) فإنه



مع قبوله للتأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الإمكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل

يقال: (نظرت إلى أعمال فلان ونظرت إلى فلان ـ وهو ميت) وهكذا مع أن المراد ليس الرؤية بل أمر آخر وهنا كذلك، مع أنه لو سلمنا أن النظر حقيقة في الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل بعدم إمكان رؤيته تعالى. بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطررنا إلى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل. هذا مضافاً إلى الأدلة النقلية التي دلت على امتناع الرؤية كقوله تعالى: (لن تراني) وقوله: (لا تدركه الأبصار) إلى غير ذلك من الآثار.

(الثالث) ـ انه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل في حال التجلي واستقراره أمر ممكن فالرؤية ممكنة. (و) الجواب أن (تعلق الرؤية باستقرار) الجبل (المتحرك) في حال التجلي (لا يدل على الإمكان) بل على الامتناع، إذ التجلي علة تامة للحركة فعدم الحركة في حاله غير معقول والمعلق على غير المعقول غير معقول. ثم إن احتمال ما ذكرناه كافٍ في سقوط الاستدلال بالآية، فلا يقال: من أين لكم بإثبات استحالة الاستقرار حال التجلي؟

ثم إن الأشاعرة استدلوا لجواز رؤيته تعالى بوجه عقلي، وهو: أن الجوهر والعرض اشتركا في صحة الرؤية، وهذا الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث، والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدماً، فلم يبق إلا أن تكون علة الرؤية الوجود، فكل موجود يصح رؤيته والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (و) الجواب أن (اشتراك المعلولات) كاشتراك الرؤية في المقام بين الجوهر والعرض (لا يدل على اشتراك العلل) فإن المعلول الشخصي لا يكون له إلا



علة شخصية واحدة وأما المعلول الواحد بالنوع فيجوز أن تكون له علل متعددة، فليس للرؤية علة واحدة هي الوجود حتى يقال: إن كل موجود قابل للرؤية. (مع منع التعليل) فأنّا لا نسلم أن صحة الرؤية تفتقر إلى علة موجودة إذ الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً أمر اعتباري. (و) منع (الحصر) فأنّا لا نسلم كون العلة إما الحدوث أو الوجود فإن الإمكان أيضاً مشترك فلم لا يجوز أن يكون هو العلة؟!

(مسألة) (و) كما كان وجوب الوجود يدل على نفي جملة من الأشياء فإنه يدل أيضاً (على ثبوت) جملة من الأشياء منها:

(الجود) وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض، إذ لو كان مستعوضاً لم يخل الأمر من كونه ناقصاً مستكملاً بغيره، وهو ينافي الوجوب إذ الاستكمال فرع الإمكان أو كونه عابثاً وهو خلاف الحكمة.

(و) منها (الملك) وهو الغني الذي لا يستغني عنه شيء، والواجب كذلك لأنه لا يحتاج إلى غيره وغيره يحتاج إليه.

(و) منها (التمام) وهو الذي حصل له جميع ما من شأنه أن يحصل له، والواجب كذلك لأنه ليس فيه نقص من جهة حتى يكون بعض جهاته بالإمكان لا بالفعل.

(و) منها (فوقه) أي فوق التمام، وهو الذي يكون كمال غيره منه، والواجب كذلك لأن كمال الممكنات منه.

(و) منها (الحقيقة) وهي الثبوت والدوام، والواجب كذلك فإنه الثابت الدائم بخلاف الممكن فإنه لا حقيقة دائمة له.

(و) منها (الخيرية) والخير ما لا يكون فيه شيء بالإمكان بل جميع شؤونه حاصلة بالفعل، وقد سبق في أول الكتاب أن الوجود خير محض والعدم شر محض، فالواجب لكون كمالاته كلها حاصلة بالفعل خير محض والممكن ليس كذلك فليس خيراً بقول مطلق.

(و) منها (الحكمة) والمراد بها إما العلم بالأشياء على ما هي عليها وإما وضع الأشياء في موضعها، والواجب حكيم بكلا المعنيين إذ الواجب مجرد والمجرد عالم بكل معلوم كما سبق، والواجب غني عالم والغني العالم لا يضع الأشياء إلا في مواضعها.

(و) منها (التجبر) سواء أريد به الجبر المقابل للكسر لأنه يجبر ويكمل كسر الممكنات ونقصائها، أو الجبر مقابل الاختيار لأنه يجبر الشيء على ما لا يقتضيه فإن الممكن لا اقتضاء فيه للوجود فهو يوجده، أو الجبر بمعنى التعزز المقابل للابتذال لأنه منيع لا يصل إليه أفهام الطالبين ولا ينال ما لديه إلا بإرادته فإن الكل من مقتضيات وجوب الوجود بداهة.

(و) منها (القهر) لأنه يقهر الممكن على الوجود أو العدم كما عرفت

(و) منها (القيومية) بمعنى القائم بالذات المقيم للغير، وهذه من شؤون الواجب لا الممكن كما لا يخفى.

(مسألة) (وأما اليد) إذا اضيفت إلى الله تعالى فالمراد بها القدرة (والوجه) يراد به الوجود أو الرضا نحو (ابتغاء وجه الله) (والقدم) يراد به البقاء (والكرم والرضا) يراد بهما إرادة مخصوصة (والتكوين) يراد به الايجاد الناشئ عن القدرة (فـ) هذه وأمثالها ليست أموراً مستقلة

فراجعة إلى ما تقدم.

الفصل الثالث في أفعاله: الفعل المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح. والحسن أربعة وهما عقليان

في قبال ما عرفت، بل هي (راجعة إلى ما تقدم) خلافاً لمن جعل اليد مغايرة للقدرة، والوجه مغايراً للوجود، والرضا والقدم مغايراً للبقاء، والكرم والرضا مغايراً للإرادة، والتكوين صفة أزلية.

(الفصل الثالث في أفعاله) تعالى (الفعل) إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه كحركة النائم والساهي وإما أن يتصف بالزائد و(المتصف بالزائد إما) أن تكون الزيادة في طرف الحسن فهو (حسن أو) تكون الزيادة في طرف القبح فهو (قبيح. والحسن أربعة) أقسام: واجب ومندوب ومباح ومكروه، لأنه إما أن يستحق بفعله مدح أم لا، والأول إن استحق بتركه ذم فهو واجب وإلا فمندوب، والثاني إن استحق بتركه ذم فمكروه، وإلا فمباح.

هذا، وقد يقسم الفعل إلى اختياري وغير اختياري، والأول إما أن يتصف بحسن أو قبح أو لا. فالثاني المباح والأول إما أن يتصف بحسن يستحق تاركه الذم فهو الواجب أو لا فهو المندوب، وإما أن يتصف بقبح يستحق فاعله الذم فهو الحرام أو لا فهو المكروه.

(مسألة) (وهما) أي الحسن والقبح (عقليان) كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة، خلافاً للأشاعرة الذاهبين إلى عدم حكم العقل بذلك بل هما شرعيان فما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح. ويدل على صحة المذهب الأول وجوه:

للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم عن غير شرع ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً ولجار التعاكس ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

(الأول) ـ ما أشار إليه بقوله: (للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع) ولهذا يحكم بهما من ينفي الشرائع.

(الثاني) ـ ما أشار إليه بقوله: (ولانتفائهما مطلقاً) عقلاً وشرعاً (لو ثبتا شرعاً) يعني أن المدار في الحسن والقبح لو كان هو الشرع لزم انتفاء الحسن والقبح شرعاً وعقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة: إما انتفاء الحسن والقبح العقليين فواضح، وإما انتفاؤهما شرعاً فلأن ثبوتهما مستلزم للدور والدور محال فثبوتهما شرعاً محال. بيان الاستلزام: أن الحسن والقبح متوقفان على الشرع والشرع متوقف على الحسن والقبح، إذ لولا قبح اجراءاته تعالى المعجزة على أيدي الكذابين أمكن ذلك وحيث أمكن ذلك لم يثبت الشرع.

(الثالث) ـ ما أشار إليه بقوله: (ولجاز التعاكس) في الحسن والقبح بأن يحسِّن الشارع القبيح ويقبِّح الحسن، والضرورة قاضية بخلافه لبداهة أن الشارع لا يحسّن القتل بلا سبب ولا يقبّح الإحسان بلا سبب. استدل الأشعري لانتفائهما عقلاً بأمور.

(الأول) ـ انه لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح الظلم ضرورياً لم يكن فرق بينه وبين العلم بالضروري ككون الواحد نصف الإثنين والكل أعظم من الجزء، لكن ليس كذلك للاختلاف في الأول دون الثاني فليس العلم بذلك ضرورياً. (و) الجواب ـ مضافاً إلى النقض بأن السوفسطائيين شككوا في الثاني أيضاً فليس كل تشكيك دليلاً لعدم البداهة ـ انه (يجوز التفاوت في العلم) بالضروريات (لتفاوت التصور) فمن يتصور الأطراف حق



التصور يكون الشيء لديه بديهياً ومن لم يتصورها كذلك لا يكون لديه بديهياً.

(الثاني) ـ انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما طرأ على الحسن قبح كقبح الصدق المستلزم لهلاك النبي، وعلى القبيح حسن كحسن الكذب المستلزم لانقاذه لكن الحسن قد يكون قبيحاً والقبيح قد يكون حسناً. وهذا دليل عدم كونهما عقليين، إذ الأحكام العقلية لا يمكن انقلابها كما لا يمكن انقلاب زوجية الأربعة إلى الفردية وفردية الثلاثة إلى الزوجية وأعظمية الكل إلى أعظمية الجزء ونصفية الثلاثة للستة للعكس. (و) الجواب أنّا لا نسلم الانقلاب في الكذب المنجي والصدق المهلك بل هما باقيان على ما كانا إلا أن الأمر دائر بين الفاسد والأفسد والقبيح والأقبح، والعقل يلزم (ارتكاب أقل القبيحين مع) أنه في المثال لا نسلم أصل الدوران بين القبيح والأقبح لـ (إمكان التخلص) من الكذب بالتورية. نعم في مثل ما لو قال: (أكذب غداً كذبة) يدور الأمر بين أن يكذب للوفاء بالوعد وبين أن لا يكذب تجنباً عن قبحه، لكن العقل يرى عدم الوفاء أقل قبحاً من الكذب فيلزم ذلك ترجيحاً للفاسد على الأفسد.

(الثالث) ـ إنه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله. بيان الشرطية: أن العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلاً، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونهما شرعيين إذ أفعال المجبور حسن وقبيح شرعاً. (و) الجواب أن (الجبر باطل)، والفرق بين العقل والشرع في عدم تحسين العقل وتقبيحه فعل المجبور بخلاف الشرع باطل أيضاً، لما سيأتي من بطلان الجبر وقبح تحسين الشرع وتقبيحه للمجبور.



(مسألة) في أنه تعالى لا يفعل القبيح. إعلم أن القبيح لا يصدر إلا عن أحد شخصين: الأول الجاهل بالقبح، الثاني المحتاج إليه. لا يقال: يمكن صدوره عن ثالث وهو العابث وإن كان عالماً بقبحه غير محتاج إليه. لأنّا نقول: العابث داخل في المحتاج لأنه لو لم يحتج إلى التلهي ونحوه لم يعبث. (و) إذا تقرر هذا قلنا: (استغناؤه وعلمه تعالى) بالقبائح (يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله) ومن القبيح الإخلال بالواجب في الحكمة فهو تعالى لا يخل بواجب ولا يفعل قبيحاً. ثم إن بعضهم ذكر موافقة الأشعري لهذا الأصل وبعضهم ذكر مخالفته له. والظاهر أن النزاع لفظي إذ الأشعري يوافق على هذا الأصل بناءاً على أن كل ما يفعله سبحانه حسن وليس عليه واجب فلا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب لانتفاء الموضوع، ولا يوافق عليه بناءاً على أن من الأفعال قبيحاً بذاته ـ فعله الله تعالى أو لم يفعله ـ ومن الأمور واجباً كذلك.

(مسألة) لا يخفى أن القبيح الذي لا يفعله الله تعالى إنما لا يفعله (مع قدرته عليه) فهو قادر على القبيح ولا يفعله (لعموم النسبة) أي نسبته إلى المقدورات، لما سبق من أن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادراً عليها. وما ذكره النظام من انه تعالى لا يقدر على القبيح في غير محله.

إن قلت: إن وقوع القبيح منه يتوقف على الجهل أو الحاجة ـ كما سبق ـ وحيث إنهما مستحيلان في حقه تعالى فوقوع القبيح مستحيل منه تعالى. قلت: هذا الدليل إنما يثبت عدم وقوع القبيح منه تعالى لا عدم قدرته على



ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن

القبيح، (و) من المعلوم أن القدرة (لا تنافي الامتناع اللاحق) للممكن بسبب خارج وهو المنافاة للحكمة.

(مسألة) في أنه تعالى يفعل لغرض. ذهبت الأشاعرة إلى انه سبحانه لا يفعل الأفعال لغرض، لأن كل فاعل لغرض وقصد ناقص مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (و) لكن المعتزلة والشيعة ذهبوا إلى أنه سبحانه يفعل الفعل لغرض وقصد لأن (نفي الغرض يستلزم العبث) والعبث قبيح، وقد عرفت أن الله لا يفعل القبيح، وما استدل به الأشاعرة لمذهبهم غير تام إذ الفاعل إن فعل لغرض يعود إليه كان مستكملاً، (و) الغرض في فعل الله ليس كذلك فإنه (لا يلزم عوده إليه) تعالى بل يفعل لغرض نفع العباد. وما في الحديث القدسي المشتهر (خلقتك لأجلي وأحببت أن أعرف) معناه لأجل عبادتي ونحوها. ومن المعلوم عود فائدتها إليهم وكذلك محبة العرفان عائدة إليهم لا إليه.

(مسألة) في أنه تعالى لا يريد القبيح ولا يأمر به ويريد الحسن ويأمر به. ذهبت الأشاعرة إلى أن الله تعالى يريد الكائنات ـ حسنة كانت باصطلاح المعتزلة أم قبيحة ـ ولا يريد ما ليس بكائن ـ كذلك ـ (و) الحق الذي ذهبت إليه الشيعة والمعتزلة خلافه فالله يريد الحسن وقع إن لم يقع ولا يريد القبيح وقع أم لم يقع، إذ (إرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن)، وقد تقدم أن الله لا يفعل القبيح. ثم إن الفريقين بنوا على هذا المبنى مسألة أخرى فقالت الأشاعرة: إن الله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد. فإنه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه ويأمر العاصي بالطاعة ولا يريد منه وينهى الكافر



والأمر والنهي وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا

عن الكفر ويريده منه وينهى العاصي عن المعصية ويريدها منه. والشيعة والمعتزلة خالفوهم في ذلك فقالوا: الله تعالى يأمر بما يريد (و) كذا ينهى عما لا يريد، إذ (الأمر) بما لا يراد قبيح (والنهي) عما يراد أيضاً قبيح وقد عرفت انه سبحانه لا يفعل القبيح.

إحتج الأشعري على أن إرادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق للكائنات من غير إكراه فيكون مريداً لها. (و) الجواب عدم تمامية أن الله خالق كل كائن بل (بعض الأفعال مستندة إلينا) لما سيأتي من بطلان كون أفعال العباد مخلوقة له. واحتج على أن إرادة الله غير متعلقة مما ليس بكائن بأمرين. (الأول) انه لو أراد الله من الكافر والعاصي الإيمان والطاعة ثم لم يقع مراده تعالى ويقع مرادهما لزم كونه أضعف منهما وهو باطل بالضرورة، وعليه فلا يريد الإيمان والطاعة. (و) الجواب أن (المغلوبية غير لازمة) لأنه تعالى لا يريد الإيمان والطاعة جبراً بل يريدهما بالاختيار، بمعنى أن الله يريد تشريعاً ـ لا تكويناً ـ أن يأتي الكافر بالإيمان عن إرادته واختياره، فعدم إيمانه لعدم اختياره لا يستلزم مغلوبيته تعالى وغالبية الكافر. (الثاني) انه تعالى علم عدم وقوع الإيمان من الكافر وعدم وقوع الطاعة من العاصي، وما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه ـ وإلا انقلب علمه جهلاً وهو مستحيل ـ وما يستحيل وقوعه لا يريده. (و) الجواب أن (العلم تابع) للمعلوم والتابع لا يؤثر في إمكان المتبوع أو امتناعه. والحاصل منع قولهم ما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه.

(مسألة) في الجبر والاختيار (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب

فإن كل أحد يجد من نفسه بين حركتي المختار والمرتعش والنازل من الدرج والهاوي، ويعلم أن الأولين يستند إلى قدرته دون الأخيرين. وهذا هو مذهب كافة العقلاء خلافاً للأشعري فإنه ذهب إلى أن القدرة لا تأثير لها في الأفعال بل انه تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً احداثا، وللعبد الكسب، والمراد بالكسب كون الفعل مقرون بإرادة العبد بدون أن يكون من العبد تأثير أو مدخلية سوى وجود الفعل فيه. قال: والفرق بين حركة المرتعش وحركة اليد عدم تقارن الفعل للإرادة في الأول دون الثاني. وهذا القول حيث صادم الضرورة لا محل للاعتناء به وإلا فما يرد عليه كثير جداً.

ثم إن الأشاعرة استدلوا لمذهبهم بوجوه:

(الأول) - إن حين صدور الفعل من العبد إما أن يمتنع لا صدوره - وهو الجبر -، أو لا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللاصدور، وحينئذ فإما أن يتساوى الطرفان - وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح -، أو يترجح جانب الصدور، فننقل الكلام في ذلك المرجح فإن لم يكن ملزماً للفعل احتاج إلى مرجح آخر.. ولزم التسلسل - وإن كان ملزماً لزم الجبر. (و) الجواب أنّا نختار الشق الأخير - أي كون المرجح ملزماً - ولا يلزم الجبر، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وبالنظر إلى داعيه واجب، و(الوجوب للداعي لا ينافي القدرة) فإن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه كما لا يخفى وهذا الجواب عن الدليل حلّي، ثم أشار المصنف (ره) إلى جواب نقضي بقوله (كالواجب) فإنه لو تم دليل الأشعري لدلّ على أنه تعالى لا يوجد فعله

والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الإجمال، ومع الاجتماع يقع مراده تعالى

بالقدرة والاختيار لجريان هذا الدليل فيه تعالى حرفاً بحرف، لكن الأشعري يسلم اختياره تعالى ولازم ذلك بطلان دليله.

(الثاني) ـ إن العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها ـ إذ الفعل الاختياري لا يقع إلا عن العلم ضرورة ـ لكن العبد غير عالم بجزئيات فعله، لبداهة أن الماشي إلى مقصد لا يعلم تفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ والمنتهى، والناطق لا يعلم تفاصيل المخارج والهيئات إلى غير ذلك، فلا يكون موجداً لأفعال نفسه. (و) الجواب أن (الإيجاد لا يستلزم العلم) فإن النار تحرق بدون العلم بالإحراق والنائم يتحرك بدون علم بذلك (إلا مع اقتران القصد) فإنه يستلزم العلم لكن لا يستلزم العلم التفصيلي، (فيكفي الإجمال) والعلم الإجمالي حاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى ومخارج الحروف والهيئات في التكلم. وإن شئت قلت: لو أردتم من قولكم (لكان عالماً بها) العلم التفصيلي فهو ممنوع لعدم الدليل عليه، وإن أردتم العلم الإجمالي فهو حاصل، فقولكم (لكن العبد غير عالم) الخ لا يصلح صغرى لهذه الكبرى لعدم تكرر حد الوسط.

(الثالث) ـ إن العبد لو كان موجداً لفعل نفسه ثم أراد تحريك حجر مثلاً وأراد الله تعالى سكونه فإما أن يقع المرادان وهو باطل أو لا يقع شيء منهما وهو باطل أيضاً، وإما أن يقع أحد المرادين وهو ترجيح بلا مرجح لفرض استقلال كل من القدرتين في التأثير. (و) الجواب انه (مع الاجتماع يقع مراده تعالى) لأنه أقوى الإرادتين وهذا هو المرجح.

(الرابع) ـ إن الفاعل لابد وأن يكون مخالفاً لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل، ولذا تؤثر النار في النار والبرد في البرد، إذ مع التساوي لا ترجيح



لتأثير هذا في ذاك على تأثير ذاك في هذا. وإذا تبين هذه الكلية نقول: الممكن حادث فلا يؤثر في الفعل الذي هو حدوث (و) الجواب بعد النقض بأن الله موجود ويؤثر في الجود أن الفاعل لا يؤثر في (الحدوث) الذي هو (اعتباري) بل يؤثر في المهية والمهية مغايرة لنا، وإنما كان الحدوث اعتبارياً لأنه لو كان خارجياً لزم التسلسل.

(الخامس) - إن العبد لو كان موجداً لفعل نفسه لجاز أن يوجد الجسم أيضاً، لأن المصحح لتعلق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان وهو متحقق في الجسم أيضاً. (و) الجواب أن (امتناع) صدور (الجسم) عنا ليس لكونه ممكناً حتى يعم الامتناع بل (لغيره) أي المانع خارج وهو أما جسم، والجسم لا يؤثر في الجسم لما تقدم من امتناع صدور الشيء عن مثله.

(السادس) - إن العبد لو كان قادراً على إيجاد فعل لكان قادراً على إيجاد مثله، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، لكنّا لا نقدر على إيجاد المثل من كل جهة، ولذا يختلف خطا الكاتب ولو دقق في المرة الثانية، فلا نقدر على إيجاد الفعل، (و) الجواب (أولاً): إن بعضً الأفعال لا يتعذر فيه المماثلة (وثانياً): إن (تعذر المماثلة في بعض الأفعال) الآخر ليس بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل (لتعذر الإحاطة) بما فعلناه أو لا بجميع خصوصياته هذا مضافاً إلى أن الفعل الاختياري لا يستلزم كون جميع خصوصياته صادرة عن الاختيار، فإن المرتعش الذي يكتب تكون الكتابة فعله وإن لم يصدر منه جميع خصوصيات الخط، وحالنا بالنسبة إلى الدقائق المكتنفة بالأفعال كذلك، فإن الصادر منا أصل العمل لا خصوصياته القهرية، والاختلاف بين



ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الإيمان والسمع متأول ومعارض مثله

الفعلين إنما هي في تلك الخصوصيات. ومثل هذا لا يوجب الخروج عن القدرة ـ فتأمل.

(السابع) ـ انه لو كان العبد موجداً للأفعال لكان بعض أفعاله أحسن من أفعال الله تعالى، فإن الإيمان فعل العبد وخلق العقرب فعل الله تعالى، والإيمان أحسن من خلق العقرب وسائر المؤذيات، لكن التالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله. (و) الجواب ـ وإن لم يستحق مثل هذه المهزلة الجواب ـ انه (لا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى) إذ النسبة في الخيرية إنما تكون بين المتحدين نوعاً وفعلنا وفعله تعالى ليس من هذا القبيل. قال العلامة: وإعلم أن هذه الشبهة ركيكة جداً، وإنما أوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فأذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

(الثامن) ـ انه لو كان الإيمان والطاعة من فعل العبد لم يكن معنى لشكر الله تعالى عليهما، لأن شكر الغير على فعل النفس قبيح لكن الشكر عليها حسن بالإجماع فليسا من فعلنا (و) الجواب أن (الشكر) ليس على نفس الإيمان والطاعة بل (على مقدمات الإيمان) والطاعة من إعطاء الفهم والجوارح والهداية ونحوها.

(التاسع) ـ انه ورد في القرآن والسنة طوائف من الآيات والأخبار تدل على الجبر كقوله تعالى: (خلق كل شيء، والله خلقكم وما تعملون) إلى غير ذلك. (و) الجواب أن ماورد من أدلة (السمع) مما ظاهره الجبر (متأول) كما لا يخفى على من راجع تفاسير الشيعة والمعتزلة وكتبهم الكلامية المبسوطة (و) مع ذلك فهو (معارض بمثله) من الآيات والأخبار الدالة على كون نسبة الأفعال إلى العبد كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم)



والترجيح معنا، وحسن المديح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا والوجوب باختيار السبب لاحق

وقوله: (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) وغيرهما. (والترجيح معنا) لأنه ـ مضافاً إلى اعتضاد الطائفة الثانية بالضرورة ـ أن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وإلا فلا معنى للتكليف. وقد فصّل العلامة (ره) والقوشجي في الجواب عن هذا الدليل لكنّا اخترنا الإجمال على التفصيل روماً للاختصار.

(مسألة) الفعل قسمان: مباشري كحركة اليد، وتسبيبي كحركة المفتاح التابعة لحركة اليد، أما الفعل المباشري فقد عرفت الاختلاف فيه وأما الفعل التسبيبي المعبر عنه بالتوليدي فقد اختلفوا فيه أيضاً: فالأشاعرة على انه غير مقدور لنا لأنا نتمكن من تركه عند إيجاد سببه فهو واجب والواجب غير مقدور، والشيعة والمعتزلة على أنه مقدور (و) ذلك لأن (حسن المديح و) حسن (الذم على) الفعل (المتولد) كتحسين العقلاء من رمي مؤذياً فقتله على قتله إياه وذمهم على قتله مسلماً (يقتضي العلم بإضافته) أي إضافة ذلك الفعل المتولد (إلينا) فإنه لو لم يكن صادراً عنا كان تقبيحهم وتحسينهم في غير محله شبه تحسين من في المشرق على خلق رجل عالم في المغرب وتقبيحهم له على خلق مؤذ فيه. وقد أشكل الأشاعرة على ذلك بأمرين:

(الأول) ـ ما تقدم من أن الفعل المتولد لا يقع بقدرتنا، لأنا نتمكن من تركه عند إيجاد سببه بل هو واجب حينئذ والواجب غير مقدور. (و) الجواب أن (الوجوب باختيار السبب لاحق فلا ينافي الإمكان الذاتي والمقدورية (الثاني) ـ إن حسن المدح والذم لا يدل على كون الفعل مقدراً للممدوح والمذموم، إذ كثيراً يذم العقلاء شخصاً على ما ليس من فعله ويمدحون آخر على ما ليس من فعله كما نراه! يذمون من ألقى صبياً في النار على إحراقه مع أن

والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق. والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال والإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً

الإحراق من النار لا من الملقى ويمدحون من سقى آخر دواءاً لشفائه مع أن الشفاء من غير الساقي، وعلى هذا فمدحهم على الفعل التوليدي وذمهم لا يدل على كون المولد من أفعال من أتى بالسبب. (و) الجواب أن (الذم في إلقاء الصبي) في النار (عليه) أي على الإلقاء (لا على الإحراق) وكذلك المدح على السقي لا على الشفاء ـ فتأمل.

(مسألة) في القضاء والقدر. وفي كثير من الأخبار تقديم القدر على القضاء، وقد اشتهر أن الأفعال بقضاء الله وقدره، وربما يشكل بأنه لو كان الفعل بقضائه وقدره فما وجه العقاب والثواب؟ (و) الجواب أن (القضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل) بأن يكون معنى كون الأفعال بقضائه وقدره انه تعالى يخلق الأفعال (لزم المحال) أي كون أفعال العباد مخلوقة له تعالى، وقد تبين بطلانه (و) إن أريد بهما (الإلزام) بمعنى انه تعالى ألزم العباد على الأفعال فإنه وإن (صح) إلا انه ليس بصحيح مطلقاً إذ لم يلزم الله تعالى كل فعل وإنما هو (في الواجب خاصة) لا في غيره من المحرمات والمكروهات والمندوبات والمباحات (أو) إن أريد بهما (الإعلام) بمعنى انه تعالى بين أفعال العباد وكتبها وأَعلَمَ أنهم سيفعلونها (صح مطلقاً) في الواجب وغيره الاختياري وغيره لأن الله تعالى كتب الجميع وبينها.

وإنما احتملنا كون القضاء والقدر بهذه المعاني الثلاثة لورودها بهذه المعاني في الآيات فهما في قوله تعالى: (فقضاهن سبع سماوات) وقوله: (وقدّر فيها أقواتها) بمعنى الخلق. وفي قوله: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وقوله: (نحن قدرنا بينكم الموت) بمعنى الإيجاب والإلزام. وفي قوله: (وقضينا إلى بني



إسرائيل في الكتاب) وقوله: (إلا امرءته قدرناها من الغابرين) الإعلام والتبيين ـ فتدبر.

(و) كيف كان فـ (قد بينه) أي معنى القضاء والقدر (أمير المؤمنين (ع) في حديث الأصبغ) المروي بطرق كثيرة باختلاف بينها، فإنه (ع) لما انصرف من صفين قام إليه شيخ فقال: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟ فقال أمير المؤمنين (ع): والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة إلا بقضائه وقدره. فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً. أقول: كأنه فهم من القضاء والقدر الجبر ولذا ذكر هذا الكلام متأسفاً على مشقته بلا فائدة أخروية. فقال (ع) له: صه أيها الشيخ بل عظّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنت منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال (ع): ويحك لعلك ظننت قضاءاً لازماً وقدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم، وتلا



قوله تعالى: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته******يوم النشور من الرحمن رضواناً

أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً****** جزاك ربك عنا من إحساناً

أقول: في التوحيد بسنده عن المعلى قال: سُئِل العالم (ع): كيف علم الله؟ قال (ع): علم وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى وقضى ما قدّر وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة وبمشيته كانت الإرادة وبإرادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدم على المشيئة والمشيئة ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء (فالأمضاء ظ) - الحديث.

وقد شبه بعض الأساطين ذلك بالبناء، وذلك لأن المهندس يعلم أولاً صورة ما يريد أن يبنيه ثم يميل إلى تحصيل هذا البناء الذي صوره، وعلم (وهو المشية) ثم يشتد ميله حتى يصير عزماً جزماً، (وهو الإرادة) ثم يقدر هندسة البناء من محله وصغره وكبره ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك من خصوصياته، (وهو القدر) ثم يحضر جميع ما يتوقف عليه البناء من الجص والآجر والحديد والشبابيك والأبواب وغيرها، (وهو القضاء) ثم يوجد ذلك في الخارج (وهو الإمضاء).

وهذا الكلام في التكوينيات تام في الجملة وأما في التشريعيات فالمرتبة الأخيرة فيها أمره ونهيه تعالى بذلك. وقد أشبع المجلسي (ره) في المجلد الثالث من بحار الأنوار الكلام في موضوع القضاء والقدر فراجع والله المستعان.

(مسألة) (والإضلال) يطلق على معانٍ ثلاثة: الأول: الـ (إشارة

إلى خلاف الحق وفعل الضلالة والإهلاك، والهدى مقابل له، والأولان منفيان عن الله تعالى. وتعذيب غير المكلف قبيح

إلى خلاف الحق) كما يقال: (أضلني فلان عن الطريق) إذا أشار إلى غيره وأوهم انه هو الطريق. (و) الثاني: (فعل الضلالة) في الإنسان بأن يخلق فيه الضلال، كما يجعل الشيء متحركاً بخلق الحركة فيه فيصير ضالاً، (و) الثالث: (الإهلاك) والإبطال كقوله تعالى: (فلن يضل أعمالهم) (والهدى مقابل له) فيكون بمعنى الإشارة إلى الحق وخلق الهداية فيه حتى يكون مهتدياً والإثابة كقوله تعالى: (سيهديهم). (والأولان منفيان عن الله تعالى) فإنه لا يشير إلى خلاف الحق ولا يخلق الضلالة في الشخص لما تقدم من أن الله لا يفعل القبيح، وأما المعنى الثالث للضلالة والمعنى الثلاثة للهدى فكلها من الله تعالى لأنه يهلك الكافر ويشير إلى الحق، ويخلق العلوم في المكلف حتى يصير مهتدٍ ويثيب المؤمن. هذا على الحق من مذهب الشيعة والمعتزلة أما الأشاعرة فيجوزون الأولين بالنسبة إليه تعالى لعدم القبح العقلي عندهم.

ثم إن ما ورد في القرآن من نسبة الضلال إليه سبحانه فالمراد به إما الهلاك والعذاب والتدمير كقوله: (إن المجرمين في ضلال وسعر) أي في عذاب وإما إسناد إلى السبب مجازاً كقوله: (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) وكقولنا: (أفسد زيد ولده) إذا أتى بسبب الإفساد أو غير ذلك مما لا يخفى.

(مسألة) في أنه تعالى لا يعذب الأطفال والمجانين ونحوهم (و) ذلك لأن (تعذيب غير المكلف قبيح) وقد تقدم انه لا يفعل القبيح. وقد ورد في الأخبار أن الله تعالى يمتحن أطفال الكفار في يوم القيامة، وقد ذهب بعض الحشوية إلى أنه تعالى يعذبهم، واستدلوا بوجوه:



وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الأحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

(الأول) ـ ما حكاه الله تعالى عن نوح (ع): (ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً) والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى. (و) الجواب أن (كلام نوح مجاز) بمعنى أنهم يصيرون كذلك كما هو العادة في اتباع الأبناء للآباء.

(الثاني) ـ إن أطفال الكفار يستخدمهم أهل الجنة كما ورد في بعض الروايات والخدمة عقوبة، أو أن أطفالهم يسترقون ويستخدمون وهو عقوبة ولا فرق بين الدنيوية والأخروية لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز سواء. (و) الجواب أن (الخدمة ليست عقوبة له) أما الخدمة في الجنة فلم لا يجوز أن يكونوا منعمين بهذه الخدمة كتنعم خزنة النار بها مضافاً إلى أن الخدمة هناك لم يعلم حقيقتها. نعم تتفاوت مراتب المخدوم والخادم قطعاً وهو ليس من العذاب في شيء كتفاوت مراتب المسلمين في الجنة بدون كون من في المرتبة النازلة في عذاب. وأما الخدمة في الدنيا بالاسترقاق فهي بملاحظة النظام الأصلح وليس مثلها عقوبة، كعدم كون الجهاد عقوبة مع ما يلزمه من الإيلام ونحوه.

(الثالث) ـ إن ولد الكافر يتبع أباه في كثير من الأحكام كمنع التوارث والتناكح والصلاة والدفن ونحوها، فيجوز عقابه لعدم الفرق بين العقوبة الدنيوية والأخروية. (و) الجواب أن (التبعية في بعض الأحكام جائزة) للنظام الأصلح، ولا تلازم بينها وبين العقاب لا عقلاً ولا شرعاً.

(مسألة) في حسن التكليف (والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة) هي عبارة عن استحقاق التعظيم الذي لولاه لكان قبيحاً وهي (لا تحصل بدونه) ثم إنه ربما أشكل على ذلك بأمور:



بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم.

(الأول) - إن التكليف لأجل إيصال النفع بمنزلة من يجرح الإنسان ثم يداويه، فكما أن ذلك قبيح كذلك التكليف. وفيه أنه فرق بين التكليف وبين الجرح، فإن في التكليف منافع عظيمة مستمرة (بخلاف الجرح ثم التداوي) فإن التداوي لا يكون إلا للتخلص من تلك المضرة ثم رجوع الشخص إلى حالته السابقة، فالأشبه بالتكليف هو الاحتجام لأجل حفظ النفس عن الهلاك.

(الثاني) - إن التكليف لأجل نفع الطرف كالمعاوضة. فكما يشترط في المعاوضات كالبيع ونحوه رضا الطرفين حتى أنها بدون ذلك يكون قبيحاً كذلك يشترط في التكليف رضا الشخص وإلا كان قبيحاً. (و) الجواب أن كون التكليف مثل (المعاوضات) باطل، إذ المعاوضة إنما تحتاج إلى رضا الطرفين لاختلاف الأغراض في المعاوضات بخلاف التكليف، فإن الثواب الحاصل بسببه لا يدركه العقل كثرة حتى أن من لا يرغب فيه فهو من أسفه السفهاء.

(الثالث) - انه لم يعلم كون التكليف لأجل إيصال النفع، فمن المحتمل أن يكون للشكر على ما أنعم سابقاً فيكون مشقة بلا فائدة. (و) الجواب أن كون التكليف من قبيل (الشكر باطل) وإلا لخرجت النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة، مضافاً إلى أن الدليل دل على عدم ذلك، وإثبات هذا بالسمع لا يلزم الدور كما لا يخفى.

(مسألة) في دليل الحكماء على حسن التكليف (و) حاصله: أن الإنسان لا يمكن أن يعيش وحده، (لأن) هذا (النوع محتاج إلى التعاضد) في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها والتعاضد لا يتحقق إلا بالإجتماع (المستلزم) لوقوع التشاجر والتنازع، لأن كل أحد يريد منافعه ويغضب على

للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية وتذكر الإنذارات المستلزمة لإقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب وواجب لزجره عن القبائح

من يزاحمه فيها فلابد من رفع التشاجر ليستقيم الاجتماع، وذلك لا يكون إلا بشارع يمتاز بالمعجزة ليتبعه الكل، وحيث إن النبي لا يبقى في كل زمان كان بقاء العدل مستلزماً (للسنة النافع استعمالها في) أمور ثلاثة:

الأول ـ (الرياضة) للنفس باعتبار حفظها عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية اللتين هما جناحاً الفساد.

(و) الثاني ـ (إدامة النظر في الأمور العالية) من المبدأ والمعاد والتفكر في صفات الله تعالى وعجائب خلقه ما توجب زيادة المعرفة وسعة الفكر للإطلاع على ما وراء المادة.

(و) الثالث ـ (تذكر الإنذارات) الشرعية (المستلزمة لإقامة العدل) في الدنيا (مع زيادة الأجر والثواب) في الآخرة.

(مسألة) اختلفوا في أن التكليف واجب أم لا؟ فذهبت الشيعة والمعتزلة إلى الوجوب بمعنى أن العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه، وذهبت الأشاعرة إلى العدم بناءاً على أصلهم من نفي الحسن والقبح العقليين. (و) المصنف ذهب إلى أنه (واجب لزجره عن القبائح) فإن الإنسان بمقتضى طبعه ميال للفساد فإذا لم يضع الله سبحانه القوانين المانعة ـ كل بخلقه ـ الميل في الإنسان دون وضعه للقوانين المصلحة مثل المغرى بالقبيح وهو قبيح. وهذا بخلاف ما إذا وضع التكليف فإنه إن انزجر عن الفساد حصل المطلوب، وإلا كان التقصير من العبد ولا يكون له حجة على الله.



وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وإمكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع

(مسألة) في شرائط حسن التكليف (وشرائط حسنه) أي حسن التكليف أمور: منها ما يرجع إلى نفس التكليف، ومنها ما يرجع إلى المكلف به، ومنها ما يرجع إلى المكلِّف بالكسر ومنها ما يرجع إلى المكلف بالقبح:

أما ما يرجع إلى نفس التكليف فأمران: الأول: (انتفاء المفسدة) بأن لا يكون مفسدة لتكليف آخر ولا يكون مفسدة لمكلف آخر. مثلاً: التكليف بقراءة القرآن من أول الظهر إلى المغرب مفسدة للتكليف بصلاة الظهر، والتكليف بنهب مال الناس مفسدة لسائر المكلفين. (و) الثاني - (تقدمه) أي تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف من الاشتغال بالتكليف، فالتكليف بالحج في وقت لا يتمكن المكلف من الإتيان به غير حسن.

(و) أما ما يرجع إلى المكلف به - أي نفس الفعل الذي أمر بإتيانه - فأمران: الأول - (إمكان متعلقه) فالتكليف بالمستحيل كاجتماع النقيضين غير حسن. (و) الثاني - (ثبوت صفة زائدة على حسنه) وقد عرفت سابقاً أن المراد بحسن الفعل مقابل الفعل غير الاختياري كحركة المرتعش. والحاصل أن يكون الفعل واجباً أو مندوباً لو أمر بفعله ومحرماً أو مكروهاً لو أمر بتركه.

(و) أما يرجع إلى المكلِّف بالكسر فثلاثة: الأول - (علم المكلف) بالكسر (بصفات الفعل) لئلا يكلف بإيجاد القبيح أو ترك الحسن. (و) الثاني - علمه بـ (قدر) الثواب أو العقاب (المستحق وقدرته عليه) لئلا ينقص الثواب ويزيد العقاب حتى يكون جوراً قبيحاً. (و) الثالث - (امتناع

القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به أو إمكانه وإمكان الآلة ومتعلقه أما علم إما عقلي أو سمعي وإما ظن وإما عمل وهو منقطع للإجماع ولايصال الثواب. وعلة حسنه عامة.

القبيح عليه) لئلا يخل بالواجب بأن لا يواصل الثواب إلى مستحقه.

(و) أما ما يرجع إلى المكلَّف بالفتح فأمران: الأول ـ (قدرة المكلف على الفعل) وإلا لم يحسن التكليف. (و) الثاني ـ (علمه به أو إمكانه) أي إمكان العلم. وقوله: (وإمكان الآلة) فهو من توابع القدرة على الفعل، إذ لو توقف الفعل على الآلة كالاستقاء من البئر كان المكلف بدون الآلة غير قادر على الفعل ـ فتدبر.

(مسألة) (ومتعلقه) أي ما يتعلق التكليف به (أما علم) بأن يكون التكليف تحصيل العلم وهو إما (عقلي) كالعلم بوجود الإله وصفاته، أو (سمعي) كالعلم بأحوال المعاد التي يجب العلم بها والنبوة والإمامة، (وإما ظن) كالظن بالقبلة والميقات وعدد الركعات ونحوها، (وإما عمل) كالصلاة والزكاة والحج والجهاد وغيرها.

(مسألة) (وهو) أي التكليف غير دائم إلى الأبد حتى في الجنة بل (منقطع) هناك (للإجماع) على أنه لا تكليف في الجنة (ولإيصال الثواب) فإن التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال، فلو تحقق التكليف دائماً انتفى الثواب دائماً فلم يمكن إيصاله إلى المستحق ـ كذا ذكروا لكن لا يخفى ما فيه.

(مسألة) التكليف عام يشمل المؤمن والكافر والمطيع والعاصي (و) ذلك لأن (علة حسنه) وهي تعريض الشخص للثواب (عامة) تشمل



وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة. واللطف

الجمع وكلما وجدت العلة وجد المعلول. وقد أورد على ذلك بأمور.

(الأول) - إن تكليف الكافر والعاصي ضرر محض لأنه لولا التكليف لم يعاقبا وإنما عقابهما تبع لتكليف والتكليف الموجب لمفسدة المكلف قبيح (و) الجواب أن (ضرر الكافر) إنما هو (من) سوء (اختياره) لا أن التكليف بذاته ضرر وإلا لكان تكليف المؤمن ضرراً لاشتراكهما في أصل التكليف.

(و) الثاني - إنه قد تقدم سابقاً أن من شرائط حسن التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره، وتكليف الكافر يستلزم المفسدة له فهو ليس بحسن. والجواب أنّا - وإن سلمنا كون تكليف الكافر (هو مفسدة) لكنا نقول: هذه المفسدة للكافر (لا) يكون (من حيث التكليف) بما هو تكليف بل إنما حصل من سوء اختياره (بخلاف ما شرطناه) فإن المفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف بذاته.

(الثالث) - إن تكليف الكافر لا فائدة فيه، إذ الفائدة من التكليف هي الثواب والمفروض عدم الثواب للكافر فيكون تكليفه عبثاً. (و) الجواب أن (الفائدة ثابتة) إذ الفائدة ليست هو الثواب بل التعريض وهو حاصل والثواب إنما هو فائدة امتثال المكلف للمكلف به وليس فائدة للتكليف.

(مسألة) في اللطف (واللطف) وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولم يكن له حظ في تمكين المكلف من الفعل ولم يبلغ حد الإلجاء واحترزنا بقولنا: (ولم يكن) الخ عن الآلة، فإن الآلة لها حظ في تمكين المكلف وليست لطفاً، وبقولنا: (ولم يبلغ) الخ عما يوجب الإلجاء، فإنه



واجب ليحصل الغرض به فإن كان من فعله تعالى وجب عليه وإن كان من المكلف وجب أن يشعره به ويوجبه وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

منافٍ للتكليف (واجب ليحصل الغرض) للمكلف بالكسر (به) وإلا لزم نقض الغرض. بيان الملازمة: أن المكلِّف (بالكسر) إذا علم أن المكلَّف (بالفتح) لا يطيع إلا باللطف وأراد الإطاعة ولم يفعل اللطف كان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض قبيح فعدم اللطف قبيح، وما قبح عدمه وجب وجوده ـ في الحكمة ـ.

(مسألة) في أقسام اللطف وهي ثلاثة: لأنه إما أن يكون من فعل الله تعالى، وإما أن يكون من فعل المكلف، وإما أن يكون من فعل غيرهما. (فإن كان من فعله تعالى وجب عليه) لما تقدم من انه تعالى لو لم يفعله كان ناقضاً لغرضه وهو قبيح مستحيل عليه (وإن كان من) فعل (المكلف وجب) على الله (أن يشعره به ويوجبه) عليه ويعرفه إياه (وإن كان من) فعل (غيرهما شرط في التكليف) بالملطوف فيه (العلم بالفعل) بمعنى أن يعلم، المكلف أن ذلك الغير يفعل اللطف، مثلاً الصلاة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى إتيان المكلف لها وعلى علم العبد بيان النبي (ص) لها فنصب الرسول واجب على الله سبحانه والبيان واجب على النبي، وتكليف الله للعبد بالصلاة مشروط بعلم العبد أن النبي بيّن الصلاة وإقامة الصلاة واجبة على المكلف، ويجب على الله سبحانه إيجابها عليه إذ لولا نصب الله للرسول وعلم العبد ببيان النبي وإيجاب الله على العبد الإتيان بها لم تحصل الصلاة التي هي الطاعة، فالأمور الثلاثة لطف لأنها مقربة للطاعة، وهكذا في اللطف المبعّد عن المعصية كاللطف المبعد عن المعصية كالزنا وشرب الخمر ونحوهما.



(مسألة) في بيان الاعتراضات الواردة على وجوب اللطف والجواب عنها. إعلم أن الشيعة والمعتزلة ذهبوا إلى وجوب اللطف لما تقدم، وخالفهم الأشاعرة فلم يوجبوه. واستدلوا بأمور: (الأول) ـ إن اللطف إنما يجب إذا خلا عن المفسدة إذ المصلحة وحدها غير كافية في الوجوب. والدليل الذي ذكره القائلون بالوجوب إنما يدل على وجود المصلحة، ومن المحتمل أن يكون اللطف مشتملاً على مفسدة لا يعلمونها فلا يكون واجباً. (و) الجواب أن (وجوه القبح منتفية) فإن جهات القبح معلومة لنا وليس في اللطف واحد منها.

(و) الثاني ـ إن الكافر إن كلف مع وجود اللطف لزم كونه مؤمناً وهو خلف، وإن كلف مع عدمه لزم عدم وجوب اللطف وهو خلاف ما ذكرتم من وجوبه. والجواب اختيار الشق الأول وهو أن (الكافر لا يخلو من اللطف) لكن اللطف ليس معناه ما يجب الطاعة عند وجوده بل معناه ما سبق من انه مقرب للطاعة، والمقرب إنما يرجح وجود الطاعة لا انه يوجبها.

(و) الثالث ـ إن اللطف لو كان واجباً عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه ـ إذ الجمع بين المتنافيين محال ـ لكنه صدر منه ما ينافيه، فليس اللطف واجباً. والدليل على أنه صدر منه تعالى ما ينافيه انه أخبر بأن بعض الناس من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار، والإخبار بأن فلاناً من أهل الجنة يوجب بعده عن الطاعة وقربه إلى المعصية ـ لأنه يتكل على خبره تعالى ـ وكذا الإخبار بأن فلاناً من أهل النار ـ لأنه ييأس فلا يعمل الطاعة ويعمل المعصية. والجواب أن (الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة) وخلافاً للطف، إذ الإخبار بدخول الجنة إنما هو بالنسبة إلى من يعلم الله تعالى عدم إقدامه على المعصية كالأنبياء



ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم، ولابد من المناسبة وإلا

والإخبار بدخول النار إنما هو بالنسبة إلى من يعلم تعالى أنه لا يصدق أبداً ـ ولو لم يخبر بهذا الخبر ـ كإبليس وأبي لهب.

(و) الرابع ـ إنه لو كان اللطف دخيلاً في عدم المعصية ـ كما ذكرتم من انه مبعد للمعصية ـ لم يكن عقاب عليها بدون اللطف، إذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللطف، فلا يمكن إتيانه تعالى بسبب المعصية الذي هو ترك اللطف ثم عقاب العبد على المعصية المتفرعة عن هذا الترك، لكن العقاب بدون اللطف جائز كجواز الذم بدون اللطف، فإنه يذم من قتل شخصاً وإن لم يكن هناك بيان من الله سبحانه، فلا دخالة للطف في عدم المعصية. والجواب منع قولكم العقاب كالذم فكما يجوز الذم بدون اللطف يجوز العقاب بدونه لأنه (يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه) أي منع اللطف (دون الذم) فإنه لا يقبح الذم مع منع اللطف، لبداهة جواز ذم قاتل النفس الذي لم تبلغه الشريعة دون عقابه. هذا ما فهمناه من هذا الكلام، لكن العلامة (ره) وتبعه القوشجي فسّراه بما لا يرتبط بما قبله من الإشكالات ولا بما بعده.

(مسألة) في أحكام اللطف (و) هي خمسة:

(الأول) ـ إنه (لابد من المناسبة) بين اللطف والملطوف فيه، والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فيه مثلاً إيجاب الصلاة لطف بالنسبة إلى الصلاة لا بالنسبة إلى الزكاة، (وإلا) فلو لم تشترط المناسبة لم يكن كون وجوب الصلاة لطفاً بالنسبة إلى الزكاة أولى من كون وجوب الحج لطفاً فيها، ولم يكن كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة إلى وجوب الصلاة أولى من كون الصلاة ملطوفاً فيها بالنسبة إلى وجوب الحج. وهذا مراد المصنف (ره) من قوله: (ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين)

ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين ولا يبلغ إلالجاء ويعلم المكلف اللطف إجمالاً وتفصيلاً ويزيد اللطف على جهة الحسن

أي اللطف والملطوف فيه. وإن شئت توضيح ذلك فسَمِّ اللطف سبباً والملطوف فيه مسبباً وقل: لو لم تشترط مناسبة بين السبب والمسبب لم يكن هذا السبب أولى بهذا المسبب من سبب غيره ولم يكن هذا المسبب أولى بهذا السبب من مسبب غيره، فالنار ليست أولى بالإحراق من الماء والإحراق ليس أولى بالنار من التبريد.

(و) الثاني ـ أن (لا يبلغ) اللطف في استدعاء الملطوف فيه إلى حد (الإلجاء) وإلا لم يكن لطفاً، لأن اللطف هو المقرب للطاعة لا الجابر عليها.

(و) الثالث ـ أن (يعلم المكلف اللطف) والملطوف فيه والمناسبة بينهما، كأن يعلم أن الصلاة ما هي ويعلم وجوبها ويعلم المناسبة بين الوجوب وبين الصلاة، أما لو لم يعلم مهية الصلاة أو لم يعلم معنى الوجوب أو لم يعلم أن الواجب عليه هو الصلاة لم يكن اللطف داعياً إلى فعل الملطوف فيه.

ثم إن كفى العلم (إجمالاً) فاللازم أن يعلم ذلك إجمالاً، كما لو علم وجوب أحد الصلاتين عليه فإنه كافٍ في المقربية إلى الطاعة لإلزام العقل بالإتيان بهما، (و) إن لم يكف العلم إجمالاً فاللازم أن يعلم اللطف (تفصيلاً) مثلاً: لو دار الأمر بين المحذورين لا يكفي العلم الإجمالي بوجوب أحدهما بل يلزم العلم التفصيلي في المقربية إلى الطاعة.

(و) الرابع ـ أن (يزيد اللطف على جهة الحسن) فجهة الحسن كون الفعل اختيارياً ـ كما عرفت من انه المراد بالحسن المصطلح ـ وهذا غير كافٍ في اللطف ـ أي المقربية إلى الطاعة ـ فإن كون الفعل اختيارياً لا يوجب القرب إلى الطاعة بل الموجب للقرب إليها كونه واجباً أو مندوباً.





ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

(و) الخامس - إن اللطف (يدخله التخيير) بمعنى انه يمكن أن يكون إيجاب أحد الفعلين على سبيل البدل مقرباً للطاعة كالكفارات الثلاث. فإذا شئت جمع الأحكام الخمسة في مثال قلت: إيجاب الصلاة لطف والصلاة ملطوف فيها، لأن الصلاة طاعة وإيجابها مقرب للطاعة، وقد عرفت أن اللطف معناه المقرب للطاعة. وفي المثال (١) تجب المناسبة بين إيجاب الصلاة والصلاة بمعنى دعوة هذا الإيجاب إلى الصلاة - لا إلى الزكاة مثلاً - (٢) ويلزم أن لا يكون إيجاب الصلاة جبراً عليها، فالجبر على الصلاة لا يسمى لطفاً (٣) ويلزم أن يعلم المكلف أن الصلاة واجبة تفصيلاً أو يعلم أن الصلاة واجبة أو الزكاة إجمالاً، فلو لم يعلم لم يكن إيجاب الصلاة واقعاً لطفاً (٤) ولا يكفي في التسمية باللطف كون الصلاة اختيارية بل إيجاب الصلاة أو استحبابها لطف لأن إيجابها أو استحبابها يقرب العبد إلى الصلاة التي هي طاعة، لا مجرد كونها فعلاً اختيارياً (٥) ويكفي في المقربية إلى الطاعة إيجاب الصلاة أو الزكاة على سبيل التخيير، فليس اللطف منحصراً في إيجاب شيء معين.

(ويشترط) في اللطف التخييري (حسن البدلين) بمعنى أن يكون كل واحد من شقّي التخيير حسناً ليس فيه وجه قبح، فإيجاب الظلم أو الصلاة على سبيل التخيير ليس لطفاً. قال العلامة (ره): وهذا مما لم تتفق عليه الآراء: فإن جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام أمراض الله تعالى، واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه، وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب، واللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول: إن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف



وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عادياً

لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفاً.

(مسألة) في الألم وأن منه حسن ومنه قبيح. إعلم انه قد اختلفوا في الألم: فالأشاعرة على أنه من الله سبحانه حسن مطلقاً سواء كان مبتدأ به أو بطريق المجازات وسواء تعقبه عوض أو لا. والثنوية على أنه يقبح جميع الآلام لذاتها لكونها صادرة عن آلة الشر وكل ما يصدر عنه فهو شر والمصنف (ره) تبعاً للعدلية فصل في ذلك فقال: (وبعض الألم قبيح) لكن هذا القسم لا يصدر منه تعالى لأنه لا يفعل القبيح، وإن كان لو صدر منه على فرض المحال لكان قبيحاً لا كما يقوله الأشعري ـ بل (يصدر عنا خاصة) كإيلام بعضنا بعضاً من غير تعد ولا ترقب نفع أعظم (وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا و) وجه (حسنه) أحد أمور خمسة: (إما لاستحقاقه) كعقاب الله تعالى العصاة وضَرْبِنا من ضَرَبَنا قصاصاً، (أو لاشتماله على النفع) الذي هو أعظم من ذلك الإيلام كإيلام الله بعض المؤمنين بالمرض ليرفع درجته وضربنا أبناءنا على الكسب للانتفاع الموجب لاستقامة أمور المعاش والمعاد، (ودفع الضرر) كتمريض الله العاصي كفارة له كما ورد أن حمى ليلة كفارة سنة، وفصد أبنائنا لدفع الخطر المتجه عليهم من كثرة الدم، لكن يشترط في هذين القسمين زيادة النفع المجلوب والضرر المدفوع على الإيلام، ولذا قال: (الزائدين) إذ لو كانا مساويين له كان عبثاً ولو كانا أقل منه كان قبيحاً، (أو لكونه) أي الألم (عادياً) أي مما جرت به عادة الله تعالى حفظاً للنظام

أو على وجه الدفع ولا في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقاباً ولا يكفي اللطف في الألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه

العام كما يفعل الله تعالى في الحي إذا ألقيناه في النار (أو) كونه واقعاً (على وجه الدفع) عن النفس كما إذا وقع دفعاً للصائل فتأمل.

(مسألة) (ولابد في) الألم الذي يفعله الله تعالى ابتداءاً وهو (المشتمل على النفع) الحاصل للمتألم (من اللطف) للمتألم أو لغيره، بمعنى أن إيلام الله الشخص ابتداءاً لابد وأن يشتمل على أمرين. (الأول) النفع الذي يعوضه الله عن ألمه وإلا لكان قبيحاً تعالى عنه. (الثاني) أن يكون لطفاً أي مقرباً للطاعة أو مبعداً للمعصية للمتألم أو لغيره، إذ لو كان بدون اللطف كان عبثاً وإن عوض المتألم النفع، إذ يكون حينئذ من قبيل كسر يد شخص ثم إعطائه ألف دينار. نعم يكفي في الألم كونه لطفاً بالنسبة إلى المتألم، فالمرض الموجب لتقريب العبد من الله سبحانه حسن لما سيأتي.

(مسألة) (ويجوز) في الألم الواقع على (المستحق) كالأمراض الواقعة على الكفار والفساق (كونه عقاباً) عاجلاً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين، وخالف في ذلك بعض وجزم بكون أمراضهم محناً لا عقوبات، مستدلاً بأن المرض يجب الصبر عليه والرضا به والعقوبة ليست كذلك. وفيه أن كون العقوبة ليست كذلك دعوى بلا دليل.

(مسألة) المصنف (و) بعض آخر ذهبوا إلى أنه (لا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه) بمعنى أن إيلام المكلف غير حسن إذا لم يترتب على الألم سوى اللطف، بل لابد في

ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل. والعوض نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير

حسنه ـ مضافاً على اللطف ـ أن يقع في مقابلته عوض من حصوله نفع أو دفع ضرر، واستدل لذلك بأن الطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الألم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً، لكن الظاهر من العلامة (ره) تبعاً لبعض المشايخ كفاية اللطف في حسن الألم. وهذا هو الأقرب إلى النظر لأنه لولا هذا الألم لم تحصل الطاعة المعوض عنها بالثواب، وهذا المقدار كاف في الحسن، ولذا حسن تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة.

(مسألة) (ولا يشترط في الحسن) أي حسن الألم الواقع من الله تعالى ابتداءاً (اختيار المتألم بالفعل) لما تقدم من أن اشتراط رضا الطرفين إنما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيارهما، أما النفع البالغ إلى حد لا يجوز فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك، بل يحسن ذلك وإن لم يحصل الاختيار بالفعل، ولذا حسن من العقلاء جبر الشخص على الحجامة إذا كان تركها في معرض الهلاك.

(مسألة) في العوض (والعوض نفع مستحق خالٍ عن تعظيم وإجلال) بخلاف الفضل فإنه نفع غير مستحق وبخلاف الثواب فإنه مستحق مع التعظيم والإجلال (ويستحق) العوض (عليه تعالى بـ) أمور:

الأول ـ (إنزال الآلام) بالعبد كالمرض والكسر والحرق والهدم والغرق ونحوها، فإنه يجب على الله تعالى عوضها وإلا كان ظلماً تعالى عن ذلك.

(و) الثاني ـ (تفويت المنافع) إذا كان (لمصلحة الغير) إذ لا فرق

وانـزال الغمـوم سـواء استـنـدت إلـى علم ضروري أو مكتسب أو ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار وإباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل

بينـه وبين إنـزال الألـم، نعم لو كانت تفويت المنفعة لمصلحة نفسه مصلحة زائدة على المنفعة المفوتة لم يستحق عليه العوض. أما لمصلحة مساوية فالظاهر قبحه لأنـه عبث.

(و) الثالث ـ (إنـزال الغموم) بالعبد (سواء استندت إلى علم ضروري) كالعلم بذهاب الحق وتسلط الباطل ـ بالنسبة إلـى المؤمـن ـ (أو) استندت إلـى علـم (مكتسب) اكتسبه العبد بنفسه، إذ سبب العلم ضرورية ونظرية هو الله سبحانـه (أو ظن) كـأن يغتم عند إمـارة وصول مضرة أو فوات منفعة، لأنـه تعالى هو النـاصب لإمارة الظن (لا مـا تستند إلـى فعل العبد) كمـا لو بحث فاعتقد جهلاً بنزول ضرر به أو فوات نفع فإنه لا عوض فيه عليه تعالى.

(و) الرابع ـ (أمر عباده بالمضار) كأمرهم بالجهاد والصوم والحج في الحر والبرد ونحو ذلك مما يتضمن إيلاماً، فإنـه لـولا العوض لكـان قبيحاً. (و) كذا (إباحته) المضار لـهم كإباحة قلع السن ونتف الشعر ونحوهما لاستلزام الإباحة الحسن، والألم إنما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة حداً يحسن الألم لأجلها.

(و) الخـامس ـ (تمكين غير العاقل) كتمكين السباع من افتراس الإنسان والحشرات من ايذائه، فإنه تعالى بعد تكميل جهـات الإيـلام فـي الفـاعل والقـابل يكـون كالمغري فيقبـح عدم إيصـال عوض إلـى المـتألم، وهـذا (بخلاف) ما لو كان الإيلام بواسطة عاقل مثل (الإحراق عند الإلقاء في النار والقتل) للمشهود

عند شهادة الزور. والانتصاف واجب عليه عقلاً وسمعاً، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم

عليه (عند شهادة الزور) فإن تكوين الله تعالى النار محرقة وتشريعه القتل عند الشهادة من ظاهر العدالة لا يصح نسبة الألم إليه بل الألم عقلاً مستند إلى الفاعل المختار المتوسط. ولهذا وجب على الملقى والشاهد التدارك بالعوض ونحوه ـ فتأمل.

(مسألة) (والانتصاف) أي انتصاف المظلوم من الظالم (واجب عليه) تعالى (عقلاً) فإنه لو لم ينتصف كان كالحاكم القادر الذي لا ينتصف وقبحه معلوم عند كافة العقلاء، بل عدم انتصافه تعالى أولى بالقبح لأنه هو الذي مكّن الظالم وخلّى بينه وبين الظلم مع أنه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته (وسمعاً) كما يدل عليه متواتر الآيات والأخبار الدالة على قضاء الله تعالى بين عباده بالحق، وعلى هذا (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم) من (دون عوض) للمظلوم (في الحال يوازي الظلم) لأنه لو تمكن الظالم الذي ليس له عوض في الحال لأدّى ذلك إلى إضاعة حق المظلوم، وقد عرفت قبح ذلك على الحكم.

أقول: الذي يلزم على الحكم أمران: (الأول) تأديب الظالم على الظلم (والثاني) عدم ضياع حق المظلوم وتأديب الظالم، كما يمكن بأخذ العوض منه كذلك يمكن بتعذيبه وعدم ضياع حق المظلوم، كما يمكن بأخذ حقه من الظالم وإعطائه له كذلك يمكن بإعطاء حقه له من الخارج. فلو غصب زيد ديناراً من عمرو فحبس الحاكم الغاصب وأعطى من نفسه دينار للمغصوب منه لم يكن خلافاً للعدل. وعلى هذا فما ذكره المصنف (ره) لا يخلو عن نظر، مضافاً إلى أن تقييده بالحال لا يخلو عن إشكال حتى بناءاً على لزوم التعويض من الظالم

فإن كـان المظلـوم من أهل الجنـة فرّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو تفضل عليه بمثلها وإن كان من أهل العقاب أسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر لـه التخفيف بأن يفرق النـاقص على الأوقات

إذ لو فرض انه سيكون للظالم حقاً يمكن أخذه في القيامة بدلاً عن حق المظلوم لم يكن خلاف العدل.

(مسألة) في كيفية إيصال العوض (فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرّق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو) أعطاه الله العوض دفعة واحدة و(تفضّل عليه بمثلها) فيما بعد، وإنما التزم بأحد الأمرين لأنه لو أعطاه العوض دفعة ثم انقطع حصل للمظلوم ألم وإيلام الشخص بلا سبب خلاف العدل (وإن كان) المظلوم (من أهل العقاب أسقط بها) أي بمقابل أعواضه (جزءاً من عقابه) لأنه لا فرق في العوض بين دفع الضرر وبين إيصال النفع. ثم إن إسقاط ذلك الجزء إما بالتفريق (بحيث لا يظهر له التخفيف بأن يفرق الناقص على الأوقات) فالكر من النار الذي يلزم تخفيفه عنه ـ مثلاً ـ لا يخفف عنه في يوم واحد بل يجعل مثاقيل ـ مثلاً ـ ويخفف كل يوم مثقالاً منه، أو تفضل عليه بتخفيف مثله فيما بعد بأن يخفف عنه في كل يوم كر، فالكر الأول عوض ما ظلم والأكرار الأخر تفضلاً. وقد يقال: إن وجه التفريق عدم ظهور الخفة للمعذب حتى يسر بذلك، لكن ما ذكرناه أولى وإنما التزم بأحد الأمرين لأنه لو تخفف عنه العوض مرة ثم اشتد عذابه كان إيلاماً له وقد عرفت قبح الإيلام بلا سبب.

أقول: لكن الذي يقرب في النظر عدم تمامية شقّي المسألة في طرف الثواب والعقاب، إذ العلم بكون الحق هذا المقدار مانع عن الألم للقطع، فهل يقول أحد أن دفع الدين إلى الدائن دفعة مورث للألم لأنه ينقطع عنه بعد ذلك مضافاً إلى أن الألم الحاصل ليس بسبب الحاكم بل بسبب عدم عمله بنفسه إما تقصيراً أو قصوراً في طرف الثواب، فمن جزاؤه في الجنة كل يوم دينار مثلاً لو أعطي في اليوم الأول ألف دينار كان ألمه في اليوم الثاني بانقطاع تسعمائة وتسعة وتسعين مما سببه نفسه إما لقصوره في تحصيل الزائد ـ في الدنيا ـ وإما تقصيره في العمل وقت كونه في الدنيا، وأما في طرف العقاب فلا يكون إلا تقصيراً فمن علم ما يستوجب كل يوم كرين من النار إذا دفع عنه كر في اليوم الأول عوض ما ظلم يكون الكر أن في اليوم الثاني جزاء عمله، فهو الذي أوجب هذا الألم على نفسه.

هذا كله مضافاً إلى أنه يمكن دفع الألم عند انقطاع العوض بأن ينسى الله سبحانه المظلوم حين انقطاع العوض كونه كان قبل ذلك في نعمة أكثر ـ في طرف الثواب ـ أو في عذاب أخف في طرف العقاب. هذا كله ما تقتضيه قاعدة العدل في النظر والله أعلم بحقيقة الحال.

(مسألة) في أنه لا يجب دوام العوض. مثلاً: لو كان عوض ما ظلم ديناراً لم يلزم أن يعطي الله المظلوم كل يوم ديناراً. وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعضهم إلى أنه يجب دوام العوض، واستدل على ذلك بأمرين:

(الأول) ـ انه لو كان العوض منقطعاً لزم إيصاله في الدنيا لأنه إن انقطع وجب إيصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع قبيح لأنه تأخير حق ذي الحق بلا سبب، بخلاف ما لو كان دائماً فإنه وإن كان حقاً واجباً إلا أن إيصال الدائم في الدنيا لما كان متعذراً جاز تأخيره في الآخرة والحاصل أن العوض إما دائم أو يلزم إعطاؤه في الدنيا لكن العطاء في الدنيا غير واقع فهو دائم.



ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الألم وإن كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير، والألم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع

(الثاني) - إن العوض لو كان منقطعاً لزم دوامه وهو خلف وما يتوقف على الخلف محال فليس بمنقطع بيان الملازمة: انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه. ولو قيل في بيان هذا الدليل هكذا: (العوض دائم إما بذاته أو بأعواض الآلام الحادثة بسبب الانقطاع) كان أوجه.

هذا، وذهب آخرون إلى عدم لزوم دوام العوض، واختاره المصنف (ره) بقوله: (ولا يجب دوامه) أي دوام العوض (لحسن الزائد بما يختار) المتألم (معه) أي مع ذلك الزائد (الألم وإن كان منقطعاً) يعني أن العوض إنما يحسن لأنه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه. ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي أن يكون دائماً لجواز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه.

(و) أما ما استدل به القائل بالدوام فيرد على دليله الأول انه (لا يجب حصوله) أي حصول العوض (في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير)، فالمانع من الإعطاء في الدنيا هو تلك المصلحة الخفية لا أن المانع هو دوامه الذي لا يمكن حصوله في الدنيا، إذ هذا غير تام لإمكان الدوام من الحياة الدنيا إلى الآخرة لبقاء الروح بعد الموت (و) على دليله الثاني أن (الألم على القطع ممنوع) لجواز انقطاع العوض مع عدم شعور صاحبه بذلك (مع أنه غير محل النزاع) إذ النزاع في العوض المستحق لا العوض مطلقاً حتى يشمل العوض للألم الحاصل



ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً ولا يتعين منافع ولا يصح إسقاطه

بالانقطاع.

(مسألة) ولا يجب إشعار صاحبه بإيصاله عوضاً) بل يجوز إيصاله إليه من غير إشعار المستحق. نعم لو تألم لما ظنه من انه لم يصل إليه لم يبعد لزوم الإشعار، لاستناد الألم حينئذ إلى الموصل الذي لم يشعره. ثم إنهم فرقوا بين الثواب والعوض من هذه الجهة، فقالوا بلزوم إشعار المثاب بالثواب لأنه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم إلا بأن يشعر بأنه ثواب ـ فتأمل.

(مسألة) (ولا يتعين) العوض في (منافع) خاصة بل يجوز جعل العوض كل منفعة بخلاف الثواب، فقالوا يجب أن يكون من جنس ما ألفه المكلف من الملاذ، وجعلوا أوجه الفرق ما تقدم من أنه يصح إيصال العوض إلى المستحق وإن لم يعلم انه عوض عما وصل إليه من الألم فصح إيصاله إليه بكل منفعة، بخلاف الثواب فإنه رغب فيه فتحمل المشاق لأجله فلابد أن يكون مما ألفه لأنه إنما يتحمل المشاق لأجل ما علمه ويلتذ به. وفي هذا الكلام نظر واضح لأنه إن كان الفارق لزوم العلم في الثواب دون العوض فإن العلم كما يمكن تعلقه بالمألوف يمكن تعلقه بغير المألوف، وإن كان الفارق أن تحمل المشاق ليس إلا للمألوف فإن غير المألوف إذا فرض كونه ألذ كان أولى عند العقلاء، مضافاً إلى أنه كثيراً ما يتحمل الشخص المشاق لغير المألوف، كما ورد في بعض الأخبار أن ثواب العمل الفلاني ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

(مسألة) (ولا يصح إسقاطه) أي إسقاط العوض فلا يصح للمظلوم إسقاط العوض عن الظالم وكذا لا يصح للمطيع إسقاط العوض لطاعته عن الله تعالى. وغاية ما استدل لذلك إما لعدم صحة إسقاط العوض عن الظالم فبأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه، فصار كالصبي المولى عليه

لا يصح له إسقاط حقه عن غريمه. وإما لعدم صحة إسقاطه عن الله تعالى فلأن إسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به. وفي كلا الوجهين نظر أما قياس البالغ على الصبي فظاهر البطلان إذ الصبي ممنوع عن التصرف بخلاف البالغ، مضافاً إلى أن كل من لا يقدر على الاستيفاء للجهل يصح منه الإسقاط، ألا ترى انه يصح من الدائن إسقاط دينه وإن لم يعلم كميته وكيفيته وسائر خصوصياته. وأما أن إسقاط الحق عن الله تعالى عبث فغير مسلم إذ لا يلزم الإسقاط انتفاع الطرف بل قد يكون الإسقاط لانتفاع نفس المسقط وهذا منه، كما أن ما ذكره العلاّمة (ره) بقوله: (أما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لأنه مستحق للمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه) منظور فيه، لحكم العقل والشرع بذلك، ولذا لا يزال العقلاء والمتشرعة يهدون ثواب أعمالهم وأعواضها إلى غيرهم من الأحياء والأموات.

(مسألة) (والعوض) الذي (عليه تعالى يجب تزائده إلى حد الرضا عند كل عاقل) بمعنى أن العوض الواجب عليه تعالى يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل، كأن يعطى عوض ألمه يسوى دينار لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فإنه يصير كأنه لم يفعل ـ فتأمل. (و) أما العوض الذي (علينا) للألم الحاصل بفعلنا فإنه (يجب مساواته) للألم لأن الزائد عليه ظلم بالنسبة إلى الظالم والناقص ظلم بالنسبة إلى المظلوم.

(مسألة) في أجل الحيوان. وإنما بحث عنه المتكلمون لأنهم يبحثون عن المصالح والألطاف، ومن الجائز أن يكون موت حيوان أو إنسان لطفاً

وأجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه، والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه، ويجز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه والسعي في تحصيله قد يجب

لآخر أو مصلحة له. (وأجل الحيوان) هو (الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه)، ويصح أن يقال: هو الوقت الذي يبطل حياته فيه.

(مسألة) في أجل المقتول (والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه) أي لولا القتل كان يجوز موته ويجوز حياته في ذلك الوقت، وذلك لأن مقتضى البقاء لولا القتل غير معلوم يجوز وجوده ويجوز عدمه. وقد خالف في ذلك فريقان فزعم بعضهم أنه كان يبقى قطعاً، وعكس آخر فزعم انه كان يموت قطعاً. وكلا الزعمين عرى عن الشاهد وإن كان ربما يذكر لهما وجوه اعتبارية.

(مسألة) (ويجوز أن يكون الأجل) الذي هو عبارة عن الموت (لطفاً للغير) بأن يقربه للطاعة ويبعده عن المعصية، و(لا) يمكن أن يكون لطفاً (للمكلف) الميت لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً اللهم إلا إذا فرض إحياؤه بعد ذلك كما في معاجز موسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين.

(مسألة) في الأرزاق (والرزق ما صح الانتفاع به) سواء كان مأكولاً أو مشروباً أو ملبوساً أو منكوحاً أو مسكوناً أو نحوها كالأولاد والمناصب وغيرها (ولم يكن لأحد منعه) منه فإنه لو منعه كما لو أخذ المأكول خرج عن كونه رزقاً له. والنزاع في هذا المبحث لفظي (والسعي في تحصيله قد يجب) كما لو توقف عليه سد الرمق لنفسه أو لواجبي النفقة أو حفظ نفس



ويستحب ويباح ويحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولابد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان، ويستندان إليه تعالى

محترمة عن الهلاك (و) قد (يستحب) كما لو كان للتوسعة على الأهل والضيافة ونحوها (و) قد (يباح) كما لو كان لتكثير المال فقط (و) قد (يحرم) إذا كان مانعاً عن واجب ـ إذا قلنا بأن الأمر بالشيء ينهى عن الضد ـ أو كان منهياً عنه من قبل المولى أو الوالد في صورة وجوب طاعته.

(مسألة) في الأسعار (والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء) سواء كان ذلك الشيء طعاماً أو غيره وليس هو الثمن ولا المثمن (وهو) ينقسم إلى (رخص وغلاء) فالرخص هو السعر المنحط والغلاء عكسه (ولابد) في صدق الرخص والغلاء (من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان) فإن انحطاط العوض إنما يكون رخصاً إذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان، وكذا ارتفاع العوض إنما يكون غلاءاً إذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان. وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال: (رخص الثلج في الشتاء) ولا يقال: (غلا في الصيف) نعم إذا نزل عن سعره في الشتاء يقال رخص، وإذا ارتفع عن سعره في الصيف يقال غلا، وكذا في المكان فالماء في الشاطئ لا يقال له رخص والماء في المفازة لا يقال له غلا إلا إذا نقص السعر في الأول عن مثله وغلا في الثاني عن قدره، كما لو جرت العادة بكون كل قربة في المفازة بدينار ثم صارت ألف دينار. (و) الرخص والغلاء قد (يستندان إليه تعالى) كما لو غارت العيون وانقطع المطر أو انعكس بأن زادت المياه



وإلينا أيضاً والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

واعشوشبت الأرض أكثر من كل سنة (و) قد يستندان (إلينا أيضاً) كما لو أمر السلطان بهذا أو ذاك أو نحو ذلك.

(مسألة) في الأصلح. اختلفوا في لزوم الأصلح على الله تعالى على أقوال:

(الأول) - انه يجب عليه الأصلح مطلقاً لأنه مع ثبوت القدرة ووجود الداعي، أعني كون الفعل إحساناً خالياً عن جهات المفسدة، وانتفاء الصارف أعني المفاسد في الفعل يلزم على الحكيم فعله لأن في تركه بخلا وهو لا يليق بالحكيم.

(الثاني) - انه لا يجب عليه مطلقاً لأن وجوبه يستلزم المحال، إذ لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد عن القدر الأصلح الذي فعله مع ثبوت المصلحة فيه فإن وجب إيجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لأنّا نفرض ذلك في كل زائد إلى غير النهاية وإن لم يجب ثبت المطلوب.

(الثالث) - التفصيل (و) هو أن (الأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف) وقد لا يجب مع عدم وجود الداعي أو وجود الصارف، وهذا هو الحق لأن ترك الأصلح مع وجود الشرطين إنما يكون بترجيح غير الأصلح وهو من ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو أقبح من ترجيح أحد المتساويين على الآخر. ولا يرد إشكال النافين بقول مطلق إذ ما لا نهاية له محال والمحال صارف، فالإشكال في الحقيقة خروج عن مورد البحث، كما أن المثبت مطلقاً إن أراد ما ذكرناه كان قولاً بالتفصيل وإن أراد الأعم ورد عليه الإشكال بأنه مع وجود الصارف أو انتفاء الداعي لا يكون الترك بخلاً بل الفعل لغواً.

وقد أشكل القوشجي إشكالات على وجوب الأصلح ناشئة عن قلة التأمل فراجع. ثم إن الأظهر عندي أن يراد بالأصلح الأرجح من جميع الجهات فيقال بوجوبه بقول مطلق، ولعل النزاع بين الإيجاب مطلقاً وبين التفصيل لفظي.

(المقصد الرابع)

في النبوة. البعثة حسنة لاشتمالها عل فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وإزالة الخوف واستفادة الحسن والقبح

(المقصد الرابع في النبوة) وفيه مسائل:

(مسألة) (البعثة حسنة) عند جميع أرباب الملل وكثير من غيرهم خلافاً للبراهمة لشبهةحصلت لهم، وإنما قلنا بحسنها (لاشتمالها على فوائد) كثيرة لا تحصل بدونها (كمعاضدة العقل فيما يدل عليه) مثل وجود الباري وصفاته وعدله ونحوها وحسن الإحسان وقبح الظلم، وهذه المعاضدة مما تنفع في كثير من الموارد فإن كثرة الدليل مما تركز المدلول في الذهن، ولذا ترى أن الملك لو أمر بأمر ندبي حسن متعلقه عقلاً سارع الرعية إلى إنفاذه وإن علموا عدم الثواب والعقاب في تركه أو فعله.

(واستفادة الحكم فيما لا يدل) أي لا يستقل العقل به كالمعارف التي لا تدركها العقول كالكلام وخصوصيات المعاد الجسماني ومسائل الأحكام من العبادات والمعاملات بل كثير من الأمور التي لا يدركها العقل إلا بعد تجربات كثيرة، والبعثة مفيدة لسرعة إدراكها ببيان الدلائل والشواهد وكشف الغوامض.

(وإزالة الخوف) الحاصل للمكلف في تصرفاته لأنه علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وأن التصرف في ملك الغير بغير أذنه قبيح كما انه يحتمل الضرر في ترك التصرف لاحتمال إرادة الملك التصرف.

(واستفادة الحسن والقبح) اللذين لا يستقل العقل بإدراكهما فيحتمل



والمنافع والمضار وحفظ النوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والأخلاق والسياسات

حسنها ويحتمل قبحها أو يعلم أن في بعض الموارد حسن وفي بعضها قبيح لكن لا يعلم مواقعها.

(و) استفادة (المنافع والمضار) كالأغذية النافعة والضارة والأفعال النافعة والضارة كالجماع والأكل والنوم في أوقات خاصة وهكذا.

(وحفظ النوع الإنساني) فإن الإنسان مدني بالطبع فيحتاج إلى القوانين الموجبة للعدل حتى يبقى النوع ولا يقع الاختلال والحروب الدامية ولذا ترى في كل زمان لم يتمسك النوع بالشرائع وقعت الحروب وارتفع الأمن في معظم الديار، وأما حروب الأنبياء فهي قليلة جداً وكلها إصلاحي كما لا يخفى على مراجع التاريخ.

(وتكميل أشخاصه) أي أشخاص النوع (بحسب استعداداتهم المختلفة) كما هو واضح لمن راجع تاريخ الأنبياء فإنهم يربّون الأفراد بالأخلاق الفاضلة فتكمل نفوسهم وترفع جهات الإنسية فيهم بحسب قابلياتهم، فالخشن يقلل من الخشونة واللين يعرف مواقع اللين، وكذلك يكمل الفقير والغني فلا يبخل هذا ولا يتواضع ذاك، والجاهل والعالم فلا يترفع ذاك عن التعلم ولا يتجنب هذا عن التعليم، والصغير والكبير فلا يهين ذاك ولا يقسو هذا إلى غير ذلك.

(وتعليمهم الصنائع الخفية) التي يحتاج إليها النوع، ولذا كان صنع الدرع والخياطة ونحوهما منسوبة إلى الأنبياء، وتقدم العلوم في هذه الأزمنة ليست إلا من نتائج دين الإسلام كما يعترف به الغربيون.

(و) تعليمهم (الأخلاق والسياسات) الموجبة لسعادة الشخص



والإخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف، وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية

والعائلة والبلدة والمملكة والعالم بأسره.

(والإخبار بالثواب والعقاب) الموجب للترغيب في الحسنات والتحذير عن السيئات والنيل بفاضل الدرجات في الآخرة (فيحصل) ببعثة الأنبياء (اللطف للمكلف) فيجب على الله سبحانه. (وشبهة البراهمة) وهم قوم لا يجوزون بعثة الرسل أو حكماء الهند منسوب إلى برهمن وهو الحكيم أو هو من البرهام بمعنى الحكم. قالوا: إن النبي إن أتى بما يوافق العقول كان بعثه لغوا وإن أتى بما يخالفها كان قوله غير مقبول ووجب رده. وهذه الشبهة (باطلة بما تقدم) من انه يعضد العقل ويأتي بما لا يدرك العقل لا بما يضاد العقل. وربما أشكل بأن النبوة مثار الحروب. وفيه أن كل إصلاح كذلك والقول بإبقاء الفساد حذراً عن الحروب مما لا يوافق عليه العقل.

(مسألة) في وجوب البعثة (وهي) أي البعثة عند الشيعة والمعتزلة (واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية) كلمة (في) في المقام بمعنى النسبة، أي أن التكاليف الشرعية ألطاف بالنسبة إلى التكاليف العقلية، فإن الشخص إذا وقف على الواجبات والمحرمات الشرعية كان أقرب إلى إتيان الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فيكون أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية. وقد تقدم أن اللطف واجب فالبعثة واجبة، وخالف في ذلك الأشاعرة بناءاً على أصلهم من عدم الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب شيء عليه تعالى وقد يستدل لوجوب البعثة بأن الله فعلها والله لا يفعل إلا الأصلح والأصلح واجب إذ تركه ترجيح لغير الأصلح وترجيح المرجوح على الراجح قبيح وهو تعالى منزه عن القبائح.



ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والإنكار عليه

(مسألة) في وجوب العصمة (ويجب في النبي العصمة) والمراد بها حالة نفسانية مانعة عن ارتكاب المعاصي صغيرها وكبيرها من دون كون تلك الحالة بالغة لحد الإلجاء، وقد يمثل لها بحالة الأم الحنون بالنسبة إلى ولدها فإنها لا تقدم إلى قتله أبداً وليس ذلك لعدم قدرتها بل لحالة نفسانية توجب منع ذلك وبحالة الأشخاص المتعارفة بالنسبة إلى فقؤ عين نفسه أو صلم أذنه أو قطع لسانه أو نحو ذلك فإن عدم تعدي الشخص على نفسه ليس لعدم قدرته بل للحالة المذكورة. وإنما قلنا بوجوب العصمة في النبي لأمور:

(الأول) - (ليحصل الوثوق) بأفعاله وأقواله وتقريراته (فيحصل الغرض) من البعثة الذي هو تبليغ الأحكام بلا زيادة ونقيصة وقبول الناس عنه، وقد يبين ذلك بأن المبعوث إليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمروهم باتباعهم فيها، وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة.

(و) (الثاني) - (لوجوب متابعتها وضدها) فإن النبي جعل لتبع فإذا صدر منه ذنب فإنه يجب متابعته ويجب عدمها فالاتباع للإجماع، ولقوله تعالى: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) وعدم الاتباع لحرمة متابعة المذنب في الذنب.

(و) الثالث - وجوب (الإنكار عليه) لو فعل المعصية والإنكار إيذاء فهو حرام، وهذا أيضاً جمع بين الضدين لأنه يجب الإنكار عليه لوجوب النهي عن المنكر ويحرم لكونه إيذاءاً له وايذاء النبي حرام لقوله تعالى: (والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة).

ثم إنهم ذكروا لوجوب العصمة أدلة أخر جمعها القوشجي:

(منها) ـ أن تكون شهادته مردودة إذ لا شهادة للفاسق بالإجماع ولقوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا يقبل في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم.

(ومنها) ـ استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) وقوله تعالى: (ألا لعنة الله على الظالمين) وقوله تعالى: (لم تقولون ما لا تفعلون) وقوله تعالى: (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) لكن ذلك منتفٍ بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات.

(ومنها) ـ عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) فإن المراد به النبوة والإمامة التي دونها.

(ومنها) ـ كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية منه: (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلَصين) لكن اللازم منتفٍ بالإجماع، ولقوله تعالى في إبراهيم (ع) ويعقوب (ع): (إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) وفي يوسف (ع): (إنه من عبادنا المخلَصين).

(ومنها) ـ كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان.

(ومنها) ـ عدم كونه مسارعاً في الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الأخيار، إذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتفٍ لقوله تعالى في حق بعضهم: (انهم كانوا يسارعون في الخيرات) (وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) والكلام في باب العصمة طويل لا يناسب ذكره وضع الرسالة فلهذا نقتصر بهذا القدر. وقد ورد في جملة من الروايات كونهم (ع) معصومين، وذلك كافٍ لعدم الدور بعد تواترها معنىً أو إجمالاً.

(مسألة) في شروط النبي (و) يجب فيه (كمال العقل والذكاء) وهو

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهير الأمهات والفظاظة والأبنة وشبهها والأكل على الطريق وشبهه. وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد

سرعة الفطنة (والفطنة) بمعنى الكياسة (وقوة الرأي) لا يزول عن رأيه ولا يكون ضعيف الرأي متردداً في الأمور، والدليل على ذلك كله انه لو لم يتصف بهذه الصفات لم يرغب في متابعته والانقياد لأوامره ونواهيه وصار مهزلة للناس، وذلك نقض للغرض الذي عرفت قبحه على الحكيم. (وعدم السهو) لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه فيكون بعثه نقضاً للغرض (و) عدمه (كلما ينفر عنه من دناءة الآباء) كان يكون قواداً أو ملوطاً أو رذلاً أو بخيلاً أو نحو ذلك. (وعهير الأمهات) أو دناءتها لأن النفوس لا تنقاد لاطاعة ابناء الأراذل. (و) عدم (الفظاظة والابنة وشبهها) من المنفرات الخلقية أو الخلقية لما ذكر من لزوم نقض الغرض ولذا قال تعالى: (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) (و) عدم (الأكل على الطريق) والتخلي في المجتمع ولو مستور العورة. (وشبهه) من المنفرات هذا كله في المنفرات العقلية وأما المنفرات الشهوية التي تحكم العقول كافة بحسنها فلا تكون منافية بل مؤيدة.

(مسألة) في الطريق إلى معرفة صدق النبي (وطريق معرفة صدقه) في دعوى النبوة (ظهور المعجزة على يده و) المراد بها (هو ثبوت ما ليس بمعتاد) كاشباع الخلق من رغيف واحد (أو نفي ما هو معتاد) لعدم شبع نفر واحد من ألف رغيف، فإن كلا الأمرين بدون مدخلية للفاعل في التكوينيات

التي لا يعقل إلا بإجازة من خالق الكون محال، وإنما شرط ذلك بقوله: (مع خرق العادة) لأن مجرد ثبوت غير المعتاد ليس دليلاً فإن صنع الطائرة مثلاً لم يكن معتاداً ومع ذلك لا يدل صنعها على شيء لأنه ليس من خرق العادة وكذلك في طرف نفي المعتاد ـ فتدبر (ومطابقة الدعوى) إذ لو لم يدع مظهر المعجزة كالأولياء الذين تأتي منهم الكرامة أو ادعى ولكن لم يطابق الخارق دعواه، كما لو ادعى النبوة وقال: (معجزتي نبع الماء الكثير من البئر) فتفل لذلك فانعكس الأمر وغار ماؤها القليل لم تكن دليلاً لشيء.

ثم إنهم شرطوا في إثبات المعجزة للنبوة أمراً آخر وهو عدم المعارضة، فلو ادعى زيد انه نبي ومعجزاته انطاق الحجر وادعى عمرو انه ليس بنبي ومعجزته تكذيب الحجر له فنطق حجر بصدق الأول وآخر بكذبه لم تثبت نبوته. وعندي أن هذا الشرط غير تام إذ مثل ذلك لا يعقل فإن التصرف في التكوينيات بغير أسباب مجعولة لها لا يمكن إلا بإجازة من خالق الكون، ولا يعقل إجازته تعالى للكاذب، كما أن اشتراط صلاح الزمان فلا تقبل معجزة مدعي النبوة بعد خاتم الأنبياء (ص) غير تام لما ذكر.

(مسألة) في الكرامة. وقد اختلفوا في جواز ظهورها على أيدي الصالحين: فالمصنف (ره) تبعاً لأهل الحق ذهب إلى جوازه (و) ذلك لأن (قصة مريم) عليها السلام على ما دل عليه قوله تعالى: (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنّى لكِ هذا قالت هو من عند الله) بل وقصة حملها بلا مس بشر (وغيرها) من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى: (أنا آتيك بهِ قبل أن يرتدَّ إليك طرفك) وغيرهما مما دل متواتر



تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الإعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا إبطال دلالته

الروايات على وثوقها عن الصلحاء والأئمة (ع) (تعطي جواز ظهورها على) أيدي (الصالحين) وذهب جماعة إلى امتناع ذلك وأوّلوا قصة مريم (ع) على أنها إرهاص لعيسى (ع) وقصة آصف على أنها معجزة لسليمان، واستدلوا للمنع بأمور:

(الأول) ـ إنه لو صدرت المعجزة عن غير النبي لكثر وقوعها حتى تكون من العاديات وتبطل حينئذ النبوة لأن ظهور أمر عادي على يدي شخص لا يدل على نبوته. (و) جوابه انه (لا يلزم) من كثرة التكرار (خروجه عن) حد (الإعجاز) إذ صدورها عن الأولياء لا يجعلها عادة.

(الثاني) ـ إن الناس إنما يتبعون الأنبياء لظهور المعجزة على يدهم فإن صدرت عن غيرهم هان أمرهم ولم يتبعهم الناس. (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (النفور) عن النبي بمشاركة الولي له في ظهور المعجزة على يده كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر.

(الثالث) ـ إنه إنما يتميز النبي عن غير النبي بظهور خارق العادة على يده دون غيره، فلو ظهر على يد غيره أيضاً لزم عدم تميز النبي عن غيره وهو نقض للغرض. (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (عدم التميز) إذ ليس المائز المعجزة فقط بل المعجزة المقرونة بالدعوى وهي مختصة بالنبي.

(الرابع) ـ إنه لو صدر الخارق عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لأن مبنى الدلالة الاختصاص بالنبي، فإذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (إبطال دلالته) إذ الخارق بنفسه ليس دليلاً بل الدليل هو الخارق المقرون بالدعوى وهو خاص بالنبي لا يصدر عن غيره.



(الخامس) - إنه لو جاز ظهور الخارق على يد غير النبي لجاز صدوره على يد كل صادق حتى من يخبر بأن زيداً في المكان الكذائي وخالداً أخو عمرو ويلزم من ذلك عمومية المعجزة حتى لا يخلو منها إنسان. (و) الجواب أن ذلك (لا) يستلزم (العمومية) إذ المدعى هو ظهورها على أيدي الصالحين الأولياء لله تعالى لا على يد كل صادق ولو في قضية واحدة.

(مسألة) اصطلحوا على تسمية الخارق الجاري على يد النبي بعد النبوة بالمعجزة وقبل النبوة بالإرهاص وعلى يد غير النبي بالكرامة. ثم إن بعض من منع من ظهور المعجزة على يد غير النبي ذهب إلى امتناع ذلك قبل النبوة. والحق الذي عليه الغالب جوازه (و) ذلك لأن (معجزاته) أي نبينا (عليه وآله السلام قبل النبوة) من انشقاق إيوان كسرى وغور ماء بحر ساوة وانطفاء نار فارس والغمام الذي كان يظلله من الشمس وتسليم الأحجار عليه وغيرها (تعطي) جواز (الإرهاص).

(مسألة) في ظهور المعجزة على أيدي الكذابين بالعكس. وقد اختلفوا في ذلك فالذين منعوا من الكرامات منعوا عن ذلك، وربما يستدل له بأنه يكفي في تكذيبهم عدم ظهور المعجزة على أيديهم فيكون إظهار الخارق بالعكس عبثاً، والحق جوازه (و) ذلك لوقوعها في (قصة مسيلمة) الكذاب حيث إنه لما ادعى النبوة قيل له: إن رسول الله (ص) دعى لأعور فارتد بصيراً، فدعى مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة. وقيل له: إن رسول الله (ص) تفل في بئر فازداد ماؤها. فتفل في بئر فغار ماؤها (و) قصة (فرعون) فإنه لما ضرب موسى (ع) لبني إسرائيل طريقاً في البحر يبساً قال فرعون: أنا

وإبراهيم (ع) تعطي جواز إظهار المعجزة على العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع

أيضاً نمر على هذا الطريق، فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فأغرقوا جميعاً. (و) قصة نمرود (وإبراهيم (ع)) تعطي جواز إظهار المعجزة على العكس) فإنه لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود: إنما صارت النار كذلك هيبة مني، فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته. وأما ما ذكروه من الدليل فالجواب أن العكس قد يتضمن مصلحة وهي التأكيد في التكذيب، إذ ربما يقال انه لم يظهر الله على يده المعجزة فعلاً لمصلحته وسيظهرها بعد ذلك.

(مسألة) في لزوم عدم انقطاع الشريعة (و) ذلك لأن (دليل الوجوب) أي وجوب البعثة وهو كونه لطفاً (يعطي العمومية) أي عمومية البعثة بحيث لا تنقطع الشريعة بل تبقى مستمرة إلى زمان النبي المتأخر وهكذا، وقد خالف في ذلك الأشاعرة بناءاً على أصلهم من نفي الحسن والقبح العقليين

(مسألة) إختلفوا في أنه هل يجوز أن يكون نبي ليس له شريعة أم لا (و) الحق انه (لا تجب الشريعة) لإمكان أن يكون بعثة النبي لتأكيد ما في العقول فلا تكون عبثاً كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بدون أن يكون للثاني شريعة كما وقع في موسى وهارون عليهما السلام، خلافاً لقوم زعموا عدم جواز ذلك واستدلوا بأن العلم بالعقليات كافٍ فبعثة النبي تكون لغواً. والجواب ما عرفت من انه يجوز أن تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بأن يكون العلم بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً.

(مسألة) في نبوة نبينا محمد (ص) (وظهور معجزة القرآن وغيره مع



اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته، والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً

اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته) أي أن نبينا ادعى النبوة وأظهر المعجزة عقيب ذلك وكل من كان كذلك فهو نبي، أما انه ادعى النبوة فللتواتر المقطوع من جميع أهل الملل وكثير من غيرهم، وأما انه أظهر المعجزة فلأنه أتى بالقرآن الذي هو المعجزة الباقية. (و) يدل على كونه معجزة ما تضمنه من (التحدي) فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى: (قل لئن اجتمعت الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقوله تعالى: (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وقوله تعالى: (فأتوا بسورة من مثله) و(مع) ذلك فقد ظهر منهم (الامتناع و) عدم التمكن مع (توفر الدواعي) لإتيانهم بمثله إظهاراً لفضلهم وإخماداً لنوره (ص) وبالآخرة اضطرّوا إلى المحاربة والمقاتلة كما يحفظ تاريخ الأمم كل ذلك، فإنهم لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصوارف كما نقل إلينا خزعبلات مسيلمة وغيره ممن ادعى النبوة، فعدم معارضتهم له مع تحديه (يدل على الإعجاز) وأما أن كل من كان كذلك فهو نبي فلما تقدم من قبح إظهار المعجزة على أيدي الكذابين والله تعالى منزه عن القبيح (والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده) وهو بالغ فوق الألف كما لا يخفى على من راجع تاريخه (ص).

(مسألة) في وجه إعجاز القرآن (وإعجاز القرآن قيل لفصاحته) كما عن الجبائيين (وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً) كما عن الأكثر والمراد بالأسلوب

وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

الكيفية التي بها خالف كيفية كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار (وقيل للصرفة) كما عن المرتضى (ره) وبعض آخر، والمراد بها أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم ذاتاً عليها، وذلك إما بسلب قدرتهم فيكون ذلك في قبيل سلب قدرة القدرى عن رفع حجر وزنه مثقال أو سلب دواعيهم (والكل محتمل) وإن كان الثاني أقوى، بل القول بالصرفة بعيد جداً، وما استدل به غير صالح للاستناد فإن المنقول عنهم الاستدلال له بوجهين: (الأول) أنّا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل (الحمد لله) ومثل (رب العالمين) وهكذا إلى الآخر فيكونون قادرين على الإتيان بمثل السورة. (والثاني) إن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين، ولو كان نظم القرآن معجزاً لفصاحته لكان كافياً في الشهادة. وهذان الوجهان لا يخفى ما فيهما: أما الأول فلأنه ليس حكم البعض حكم الكل، ألا ترى أن غير الأفصح من الناس لا يتمكن على الإتيان بمثل الأفصح وإن علم مفردات كلام الأفصح بل هو عرب مثله. وأما الثاني أن هذا النقل غير مسلم مضافاً إلى أن عدم معرفة بعض لا يضر بالفصاحة.

(مسألة) في النسخ ورد مَن قال بعدمه فإن اليهود قالوا بدوام شريعة موسى (ع) واستدلوا لذلك بأن نبوة غيره تستلزم النسخ وهو باطل فنبوة غيره باطلة. بيان الملازمة: أن المنسوخ إن كان ذا مصلحة قبح النهي عنه ونسخه وإن كان ذا مفسدة قبح الأمر به ابتداءاً. (و) الجواب أن (النسخ تابع للمصالح) والمصالح تتغير بتغير الأوقات فجاز أن يكون حكم معين مصلحة في

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم وأوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الأختين وغير ذلك. وخبرهم عن موسى (ع) بالتأييد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً

زمان دون زمان فيأمر به أولاً ثم ينهى عنه ثانياً أو ينهى عنه أولا ثم يأمر به ثانياً (وقد وقع) النسخ أيضاً باعتراف اليهود (حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم) فقد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء (ع): قد أبحت لكما كلما دبّ على وجه الأرض فكانت له نفس حية، وورد فيها انه قال لنوح (ع): خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا، فحرم على نوح بعض ما أباحه لآدم، (وأوجب) تعالى (الختان) على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح (ع) (بعد) إباحة (تأخره) على نوح (ع)، (وحرم الجمع بين الأختين) على موسى (ع) مع أنه أباحه لآدم (ع)، (وغير ذلك) من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان.

لا يقال: إنا وإن سلمنا جواز وقوع النسخ عقلاً لكنه نص موسى (ع) على عدم نسخ شريعته فهو ممنوع شرعاً ـ كما يدعيه المسلمون بالنسبة إلى دينهم ـ وذلك لما روى عنه (ع) انه قال: تمسكوا بالسبت أبداً، والتمسك بالسبت منافٍ لشريعة عيسى (ع) ومحمد (ص). لأنا نقول: هذا غير تام (و) ذلك لأن (خبرهم عن موسى (ع) بالتأبيد مختلق) مفترى وقد نسب اختلاقه إلى ابن الراوندي (ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً) لأنه كلمة أبد استعملت في التوراة بعد مدة مديدة كما ذكره العلامة (ره) في شرح التجريد فراجع.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا نقل الخبر لكنه خبر آحاد لا يثبت به الدين لانقطاع تواترهم باستيصال بخت النصر لهم.



والسمع يدل على عمومية نبوته (ص)، وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

(مسألة) في عموم نبوة النبي (ص) (والسمع يدل على عمومية نبوته (ص)) لقوله تعالى: (لأنذركم به ومن بلغ) وقوله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقوله تعالى: (ليظهره على الدين كله) وقوله تعالى: (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وقوله عليه الصلاة والسلام: (بعثت إلى الأسود والأحمر) إلى غير ذلك من متواتر الأخبار.

(وما عن بعض أهل الكتاب من انه قال بخصوص كونه (ص) مبعوثاً إلى العرب بدليل قوله تعالى: (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسان قومه) وقوله: (وأنذر عشيرتك الأقربين) ـ بعد تعميم العشيرة إلى العرب ـ وقوله: (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) وقوله: (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) مردود بأن الآية الأولى تدل على أن الرسول بلسان القوم لا أن المبعوث إليهم القوم فقط، مضافاً إلى أنه يستلزم كون عرب أهل الكتاب على الباطل وهم لا يسلمون ذلك والآية الثانية أخص من المدعى، والآيتين الأخيرتين إنما هو في قصة خاصة كما لا يخفى على من راجع مورد نزولهما. كيف ولو فرض دلالة الآيات المذكورات لزم تأويلها بما لا ينافي متواتر الآيات والروايات الدالة على عموم نبوته (ص).

(مسألة) في كونه (ص) أفضل من الملائكة (وهو) (ص) (أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء) وذلك (لوجود المضاد للقوة العقلية) فيهم فإنهم ركبوا من عقل وشهوة، (وقهره) أي قهر المضاد أي الشهوة، (على الانقياد عليها) أي على القوة العقلية، ومن المعلوم أن المطيع الموجود فيه القوتان أفضل من المطيع الموجود فيه قوة العقل فقط بحيث لا يقدر على المعصية بل ورد في بعض الأخبار أفضلية المطيع من سائر الناس من الملائكة. هذا ثم إنه صلّى الله عليه وآله أفضل من سائر الأنبياء لمتواتر الأخبار. والتفصيل في المطولات.



(المقصد الخامس)

في الإمامة. الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء

(المقصد الخامس في الإمامة) وفيه مسائل:

(مسألة) (الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض) أما كون الإمام لطفاً فلبداهة انه لو كان للناس رئيس يرجعون إليه في أمور دينهم ودنياهم لكانوا أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، وأما كون اللطف واجباً فلما تقدم. وقد خالف في هذا جماعات: فبعضهم قالوا ليس بواجب أصلاً، وآخرون قالوا واجب سمعاً على الله تعالى، وثالث ذهب إلى وجوبه عقلاً على الناس، واستندوا لذلك بوجوه واهية لا تستحق ذكراً. وليعلم أن الإمامية لا يحصرون دليل وجوب نصب الإمام في العقل بل هو مقابل من لا يقول بوجوبه عقلاً.

ثم إن بعضهم اعترض على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأمور:

(الأول) - إن كون الإمام لطفاً لا يستلزم وجوبه عليه تعالى، إذ اللطف إنما يجب إذا لم يشتمل على مفسدة ومن الجائز أن يكون نصب الإمام مشتملاً على مفاسد لا نعلمها. (و) الجواب أن (المفاسد معلومة الانتفاء) فإن الميزان للواقع في مثل هذه الأمور هو الاستقراء التام في المفاسد، وقد استقريناها فلم نجد شيئاً منها في الإمامة. والقول بأنه مجرد دعوى كما صدر عن القوشجي في غير محله، فإنه مضافاً إلى النقض بمثل هذا على ما ذكره من الأدلة

وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

على قول أهل السنة يرد عليه أن اللازم عدم الحكم بإمكان شيء أو امتناعه أو حسنه أو قبحه أو نحو ذلك، إذ من أين يعلم عدم وجه امتناع للممكن بنظرنا وبالعكس وكذا في الحسن والقبيح.

(الثاني) - إن الإمامة إنما تجب على تقدير إنحصار اللطف فيها، ومن الجائز أن يكون هناك شيء آخر يقوم مقام الإمامة، فلا تتعين الإمامة في كونها لطفاً فلا تجب على التعيين (و) الجواب أن (انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء) ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف وجلباً للمنافع واستقامة النظام التام.

(الثالث) - إن الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان مبسوط اليد متصرفاً في الأمور، والشيعة لا تقول بذلك لتجويزه وجود الإمام المغلوب المستور فما هو لطف ليس بلازم عندهم وما هو لازم ليس بلطف. (و) الجواب أن الإمام (وجوده لطف) كما أن وجود النبي بنفسه لطف (وتصرفه لطف آخر) كما هو معلوم (وعدمه منا) ففي تكميل اللطف يلزم أمور ثلاثة: تعيين الله تعالى وقد عين، وقبول الإمام وقد قبل، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا.

وبهذا ظهر أن قول الخصم الإمام إنما يكون لطفاً إذا كان مبسوط اليد غير تام مضافاً إلى النقض بكثير من الأنبياء الذين لم يكونوا مبسوطي اليد مطلقاً أو في حين كلوط ونوح وإبراهيم بل ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين.

(مسألة) في أنه يجب أن يكون الإمام معصوماً واستدل لذلك بوجوه:

(الأول) - إنه لو لم يكن الإمام معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة: أن الموجب لنصب الإمام جواز الخطأ على الأمة

وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولأنه حافظ للشرع، ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه

فلو كان الإمام جائز الخطأ احتاج إلى إمام آخر وهكذا فإما أن ينتهي إلى إمام معصوم وهو المطلوب أم لا فيلزم التسلسل، (وامتناع) هذا الشق وهو (التسلسل يوجب) تعين الشق الآخر وهو (عصمته).

(الثاني) - إن الإمام إنما نصب لحفظ الشرع وكل حافظ للشريعة يجب أن يكون معصوماً: أما الصغرى فواضح، وأما الكبرى فلأنه لوجاز عليه الخطأ لم يكن حافظاً للشرع. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (ولأنه حافظ للشرع).

لا يقال: إن الفقيه أيضاً حافظ للشرع مع أنه ليس بمعصوم، لأنا نقول حفظ الفقيه للشرع إنما هو في زمان غيبة الإمام (ع) وغيبته منا فما فوتناه إنما فوتناه بأنفسنا لا من قبله تعالى. والحاصل أن حفظ الشرع إنما يكون لمنفعة الناس فلو منع الناس هذه المنفعة عن أنفسهم لم يكن على الله حجة بل عليهم.

(الثالث) - ما أشار إليه بقوله: (ولوجوب الإنكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة) بمعنى انه لو وقع منه الخطأ وجب الإنكار عليه للنهي عن المنكر. وهذا مضاد لقوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعو الرسول وأولي الأمر منكم) والقول بأن المراد إطاعته في بعض الموارد خلاف الإطلاق والسياق.

(و) (الرابع) - إنه لو جاز عليه الخطأ (يفوت الغرض من نصبه) إذ نصبه لانقياد الأمة ورواج أحكام الله تعالى وخطأه ينافي ذلك.



ولانحطاط درجته عن أقل العوام، ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي. والعصمة تقتضي النص

(الخامس) - ما أشار إليه بقوله: (ولانحطاط درجته عن أقل العوام) لأن الإمام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات؛ فتكون المعصية منه وترك الطاعة أقبح من المعصية وترك العامة من العوام، إذ العالم التارك أسوء حالاً من الجاهل.

(مسألة) (ولا ينافي العصمة القدرة) فإن العصمة عبارة عن ملكة قوية باعثة على فعل الواجبات وترك المحرمات فإن قبح المعاصي عند المعصوم أكثر من قبح أكل الغائط لدى الشخص السليم، ولذا قال علي (ع): (إن دنياكم هذه أهون عندي من عراق خنزير في يد مجذوم) وقد مثلنا سابقاً للعصمة بملكة الأم الرؤوف المانعة من قتل ولدها العزيز وملكة الشخص المانعة من فقؤ عينه أو صلم أذنه أو نحو ذلك، وليست العصمة عبارة عن القوة الملجئة وإلا لم تكن فضيلة للمعصوم ولكان أحط من سائر المطيعين وهو بديهي البطلان.

(مسألة) في وجوب كون الإمام أفضل من الرعية. الإمام إما أن يكون أفضل من الرعية أو مساوياً لهم أو نقص منهم، لكن الثالث محال (و) ذلك لأن (قبح تقديم المفضول) على الفاضل (معلوم)، وقد سبق أن الله تعالى منزه عن القبيح، (و) الثاني كذلك إذ (لا ترجيح في المساوي) فيرجع إلى الترجيح بلا مرجح وهو قبيح، فتعين الثالث وهو المطلوب.

(مسألة) في لزوم النص على الإمام (و) استدل المصنف (ره) على ذلك بأمرين: (الأول) - إن احتياج الإمام إلى (العصمة تقتضي النص) من صاحب الشرع إذ العصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى ومن أطلعه الله عليه، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى. وقد يؤيد ذلك بقصة موسى (ع) الذي اختار من قومه سبعين رجلاً فإنه (ع) مع كونه معصوماً لم



وسيرته (ص) وهما مختصان بعلي (ع) والنص الجلي في قوله (ص) سلموا عليه بإمرة المؤمنين، وأنت الخليفة بعدي وغيرهما، ولقوله تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله)

يعلم المصالح حتى طلبوا ما استحقوا من الله تعالى العقوبة.

(و) الثاني - إن (سيرته) أي سيرة نبينا (ص) تقتضي النص فإنه كان شفيقاً بالأمة حتى أنه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا بيَّنها، وأنه كان إذا سافر يوماً أو يومين استخلف من يقوم بأمر المسلمين فكيف يترك الأمة سدى ويهمل أهم الواجبات وألزم الأمور؟ كيف وهذا سيرة كل ربة بيت فإنها تستخلف على أولادها وشؤون دارها إذا أرادت الذهاب ساعة؟ فكيف بالرجال الأذكياء؟ إلى أن ينتهي إلى أول الرجال علماً ودرايةً وسياسةً وكياسةً وشفقةً.

(مسألة) في أن الإمام بلا فصل بعد النبي (ص) هو علي بن أبي طالب صلوات الله عليه (وهما) أي العصمة والنص (مختصان بعلي عليه السلام) فإنه المعصوم بالإجماع (و) المنصوص عليه بالإمامة. ثم إن المصنف (ره) بيّن (النص الجلي) الوارد (في) إمامته (ع) وهو (قوله ص) لأصحابه (سلموا عليه) أي على عليّ (بإمرة المؤمنين) والإمرة بكسر الهمزة الإمارة من أمر الرجل إذا صار أميراً (و) قوله (ص) لعلي (ع): (أنت الخليفة بعدي وغيرهما) كقوله (ص) في أول إظهار نبوته مشيراً إلى علي (ع) (هذا أخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا له) والنصوص في ذلك أكثر من الإحصاء ذكرها المخالف والمؤالف، ويكفي لمن أراد مراجعة غدير الأميني وبحار المجلسي وكتاب السيد البحراني وغيرها (ولقوله تعالى: إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون



الزكاة وهم راكعون) (وإنما اجتمعت الأوصاف في علي (ع)) بل فيه نزلت الآية باتفاق المفسرين حين تصدق بخاتمه وهو راكع، وكلمة (إنما) للحصر والمراد بالولي هو الأولى بالتصرف بقرنية السياق مضافاً إلى نص اللغة والعرف على ذلك.

(ولحديث الغدير المتواتر) فإنه (ص) في منصرفه من حجة الوداع جمع الناس في حر الظهيرة ورقى المنبر في موضع يقال له (غدير خم) وخطب الناس بخطبة طويلة ثم أخذ يد علي (ع) ورفعها حتى بان بياض إبطيهما وقال في جملة الخطبة: (معاشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم؟) قالوا: بلى. قال: (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله) ـ الحديث. ثم أمر الناس ببيعته والسلام عليه بإمرة المؤمنين. وأتى في جملة المبايعين أبو بكر وعمر وقالا: بخ بخ لك يابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، وأنشد هناك حسان بن ثابت قصيدته المشهورة التي مطلعها:

يناديهم يوم الغدير نبيهم******بخم واسمع بالرسول منادياً

وقد تواتر هذا الحديث بهذه الخصوصيات وأكثر منها عند الخاصة والعامة كما لا يخفى على من راجع الغدير للأميني وغيره لغيره كعبقات الأنوار وغيره.

(ولحديث المنزلة المتواتر) فإنه (ص) قال لعلي (ع): (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وهذا يدل على أن كلما كان لهارون (ع) من موسى كان لعلي (ع) من النبي (ص)، وإلا لم يصح الاستثناء،



ولاستخلافه علي المدينة فيعم للإجماع، ولقوله (ص) أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال، ولأنه (ع) أفضل وإمامة المفضول قبيحة عقلاً.

ومن جملة ما كان له الخلافة لو مات موسى (ع) قبله فهي لعلي (ع). وهذا الحديث متواتر عند الفريقين أيضاً.

(ولاستخلافه على المدينة) فإنه (ص) لما خرج إلى غزوة تبوك استخلفه على المدينة وأرجف المنافقون به (ع) فخرج حتى لقي النبي (ص) وقال: يا رسول الله إن المنافقين زعموا أنك خلفتني استثقالاً مني وتحرزاً. فقال (ص): (كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورائي قرابتي فارجع يا خليفتي أفلا ترضى يا علي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته في تلك الأيام ولم يعزله إلى أن مات استمرت ولايته (فيعم) ما بعد موته (ص) أيضاً (للإجماع) على عدم الفصل بل الحاجة بعد الموت أكثر.

(ولقوله (ص) أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال) والمراد بقاضي الدين حاكم على الحق، كما أن معنى قوله (ص): (أقضاكم علي أحكمكم به) هذه كلها وجوه نقلية، وهي أكثر مما ذكره المصنف (ره) لكنه اقتصر على هذا القدر روماً للاختصار.

(مسألة) في كونه (ع) أحق بالخلافة من جهة العقل (ولأنه (ع) أفضل) من غيره ممن تقمص الخلافة قبله لما سيأتي (وإمامة المفضول قبيحة عقلاً) وشرعاً. ولذا قال الخليل: احتياج الكل إليه واستغناؤه عن الكل دليل على أنه إمام الكل.



ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك، وادعى الإمامة

(مسألة) في دليل عقلي آخر على إمامته بلا فصل أشار إليه بقوله: (ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر) الذي عجز عن إعادته سبعون رجلاً من الأقوياء (ومخاطبة الثعبان) على منبر الكوفة فسئل عنه فقال: (إنه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها) والمحكى أن الباب المشتهر الآن بباب الفيل كان يسمى باب الثعبان لدخوله من هذا الباب ولما تسلط معاوية عليه اللعنة أمر بفيل فربط على هذا الباب ليذكروه الناس بهذا الاسم وينسوا الإسم الأول المذكّر لمعجزة علي أمير المؤمنين، لكنهم أرادوا أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره، (ورفع الصخرة العظيمة عن القليب) فإنه لما توجه إلى صفين أصاب أصحابه عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير كان هناك فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل (ع) فقلعها دحابها مسافة بعيدة فظهر الماء وشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم، فسئل عن وجه إسلامه فقال: بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه. ثم لازم صاحب الدير الإمام (ع) حتى استشهد معه. (ومحاربة الجن) حيث أرادت الجن وقوع الضرر بالنبي (ص) حين مسيره إلى بني المصطلق فحاربهم علي (ع) وقتل منهم جماعة كثيرة (ورد الشمس) مرتين مرة ببابل ومرة بغيره وقرب الحلة فعلاً مسجد خرب مشهور بمسجد رد الشمس وفق الله بعض المؤمنين لتعميره وإعادة ذكرى هذه المعجزة العظيمة، (وغير ذلك) مما شحن به كتب الأخبار من الطرفين كمدينة المعاجز للسيد البحراني وغيره.

(وادعى الإمامة) قبل أبي بكر وعمر وعثمان بل نازعهم في ذلك

فيكون صادقاً ولسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة فيتعين هو (ع) ولقوله تعالى: (وكونوا مع الصادقين). ولقوله تعالى: (وأولي الأمر منكم)

وامتنع عن مبايعتهم يشهد بذلك متواتر التواريخ، ويكفي دليلاً على خطبته الشقشقية وغيرها (فيكون صادقاً) لما تقدم مِن أن مَن ادعى شيئاً وأتى بالمعجزة كان صادقاً، وإلا لزم إغراء الله تعالى عباده بالقبيح وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(مسألة) في أدلة أخر على خلافته (ع) بلا فصل (ولسبق كفر غيره) وشركهم أي الثلاثة الذين تقدموا عليه بالإجماع (فلا يصلح للإمامة) لقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) والكفر والشرك من أعظم الظلم لقوله تعالى: (إن الشرك لظلم عظيم) وقال تعالى: (والكافرون هم الظالمون) (فيتعين هو (ع)) لأنه لم يسبق منه شرك ولا كفر إما على معتقد الشيعة فواضح، وإما على معتقد السنة فلأنه كان قبل إسلامه غير بالغ وغير البالغ لا تكليف عليه حتى يكون كافراً أو مشركاً (ولقوله تعالى: وكونوا مع الصادقين) فإنها مضافاً إلى تفسيرها بعلي(ع) أن الصادق بقول مطلق منحصر في المعصوم وليس غير علي (ع) من الذين تقمصوا الخلافة بمعصوم للإجماع فيها (ولقوله تعالى): (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (وأولي الأمر منكم) فإنه تعالى أمر باتباع أولي الأمر، والمراد ليس إلا المعصوم إذ أمر المسلمين باتباع من يخطئ وفيهم من لا يخطئ قبيح عقلاً فلا يصدر من المنزه من القبيح، والمعصوم منحصر في علي (ع) وأولاده الطاهرين. هذا مضافاً إلى تفسيرها بعلي عليه الصلاة والسلام.

(مسألة) في الأمور الدالة على عدم لياقة أبي بكر للخلافة (ولأن الجماعة الذين تقمصوا) للخلافة (غير علي غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم) كما تقدم سابقاً لتعيين علي (ع) وهنا لعدم لياقة غيره فلا يكون تكراراً (وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع) فاطمة (ع) عن (إرث رسول الله (ص) حيث غصب فدكاً، فأتته فاطمة وخطبت تلك الخطبة



بخبر رواه، ومنع فاطمة عليها السلام فدكاً مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وأم أيمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز وأوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها فدفنت ليلاً

العجيبة الطويلة فلم يبالِ بكلامها واستمسك (بخبر رواه) عن رسول الله (ص) وهو أنه قال: (إن الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لأولي الأمر بعده) وهذا الخبر لم يروه أحد إلا شاذ تبعه في التصديق مع أنه مخالف لنص الكتاب الدال على إرث الورثة عن الأنبياء كما استشهدت به الصديقة الطاهرة في خطبتها.

(ومنع فاطمة عليها السلام فدكاً مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وأم أيمن) فلم يصدقهم (وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن) مع أن علياً وفاطمة (ع) كانا معصومين وأم أيمن كانت ممن شهد النبي (ص) لها بالجنة (ولهذا ردها) إلى ذرية فاطمة (ع) (عمر بن عبد العزيز) لما علم كونها (ع) مظلومة. وأمر الفدك عجيب فكان يأتي خليفة يغصبها ويأتي خليفة يردها، فقد غصبها أبو بكر وردها عمر بن الخطاب، وأقطعها عثمان مروان بن الحكم ثم ثلثها معاوية فأقطع كل ثلث لواحد مروان وعمرو بن عثمان ويزيد بن معاوية وردها عمر بن عبد العزيز وغصبها يزيد بن عبد الملك وردها السفاح وغصبها المنصور وردها المهدي وغصبها موسى بن المهدي وردها المأمون وغصبها المتوكل (و) قد غضبت على أبي بكر حتى أنها (أوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها) غيظا عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها (فدفنت ليلاً) وعفا موضع قبرها إعلاماً بذلك، وقبرها (ع) مجهول الموضع إلى الحال، وقد قال رسول الله (ص) فما رواه الفريقان: (إن رضاها من رضى الله وسخطها من سخطه)

ولقوله: أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم، ولقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، وشك عند موته في استحقاقه للإمامة وخالف الرسول في الاستخلاف

(ولقوله) أي أبي بكر: (أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم) فإنه لو كان صادقاً لم يصلح للإمامة لاعتراف نفسه به مع وجود علي (ع) وإن كان كاذباً فعدم صلاحيته للإمامة أظهر إذ الكاذب لا يصلح لها. (ولقوله إن له شيطاناً يعتريه) قال: إن لي شيطاناً يعتريني فإذا استقمت فأعينوني وإن عصيت جنّبوني، وهو إن كان صادقاً لم يصلح للإمامة أذ مَن يعتريه الشيطان لا يصلح لها وإن كان كاذباً فالأمر أخطر كما مر.

(ولقول عمر: كانت بيعة أبي بكر فلتة) أي فجأة وبغتة عن خطأ وبلا تدبير وابتناء على أصل وفكر (وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه). وهذا من أعظم الذم والتخطئة، ولا ينافي هذا تعظيم عمر له فإنه طالما عظّم شخصاً ثم نسبه إلى ما لا يليق به، وهل كان أعظم من رسول الله (ص) حيث نسبه إلى الهجر، وشك في نبوته يوم الحديبية، وأخذ بردائه حين صلّى على بعض، وخالفه في متعة الحج إلى غير ذلك؟!

(وشك) أبو بكر (عند موته في استحقاقه للإمامة) حيث قال حين حضرته الوفاة: وددت أني سألت رسول الله (ص) عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازع. وفي رواية أخرى: ليتني كنت سألت رسول الله هل للأنصار في هذا الأمر حق. وقال أيضاً: ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الآمر وكنت الوزير.

(وخالف الرسول في الاستخلاف) فإن النبي (ص) لم يستخلف أحداً



عندهم وفي تولية من عزله، وفي التخلف عن جيش أسامة مع علمهم لقصد البعد وولي أسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من أسامة ولم يتول عملاً في زمانه وأعطاه سورة براءة، فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها

(عندهم) أي عند العامة واستخلف أبو بكر عمر فإن كان الاستخلاف حقاً فلم لم يفعله النبي (ص) وإن كان باطلاً فلم فعله أبو بكر، لكن الأول باطل عند العامة فما فعله أبو بكر يكون باطلاً.

(و) خالف النبي (ص) (في تولية من عزله) فإنه ولى عمر أمور المسلمين مع أن النبي عزله، فإنه (ص) ولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي (ص) فعزله عن الولاية.

(و) خالف الرسول (ص) أيضاً (في التخلف عن جيش أسامة) كما خالف عمر وعثمان (مع علمهم لقصد النبي (ص) (البعد) عن المدينة لئلا يتقمصوا الخلافة بعد موته (ص)، وقد كرر (ص) الأمر بتنفيذ جيشه ولعن المتخلف منه وغضب لذلك أشد الغضب لما رآهم تخلفوا.

(و) أيضاً (ولى) (ص) (أسامة) بن زيد وهو ولد في الثامنة عشر من عمره (عليهم فهو أفضل) منهم لأن الأمير أفضل من المأمور بالبداهة، (و) أما (علي) (ع) فالنبي (ص) (لم يول عليه أحداً وهو أفضل من أسامة) بالضرورة فهو أفضل منهم لأن الأفضل من الأفضل أفضل بالبداهة (و) من الأدلة على عدم صلاحية أبي بكر للخلافة أنه (لم يتول عملاً في زمانه) (ص) بل وأكثر من ذلك (و) هو أنه (ص) (أعطاه سورة براءة) ليقرأها على الناس وأمره بالحج بهم (فـ) لما مضى بعض الطريق (نزل) عليه (ص) (جبرئيل) (ع) (وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها)



إلا هو أو واحد من أهله فبعث بها علياً وأحرق بالنار الفجائة السلمى ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في كثير من أحكامه، ولم يحد خالداً ولا اقتص منه

إلا هو أو واحد من أهله فبعث بها علياً) (ع)، ومن لا يليق بأداء سورة في حياة النبي (ص) فكيف يصلح لتولي جميع شؤون المسلمين بعد مماته (ص). (و) من الأدلة على عدم صلاحيته انه (لم يكن عارفاً بالأحكام حتى قطع يسار سارق) وهو خلاف الشرع، (وأحرق بالنار الفجائة السلمي) وقد نهى النبي (ص) عن ذلك وقال: (لا يعذب بالنار إلا ربّ النار) (ولم يعرف الكلالة) ثم قال: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، ومن المعلوم أن الحكم بما لا يعلم محرم شرعاً (ولا) عرف (ميراث الجدة) فإنه سألته جدة عن ميراثها فقال: لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه، فأخبره المغيرة ومحمد بن سلمة أن النبي (ص) أعطاها السدس، (واضطرب في كثير من أحكامه) واستفسر الصحابة كعدم علمه بحكم الحدثين، وإرادته قطع رجل سارق وكان له يد، وإرادته أن يجعل الجد أباً، وجهله القدر.

(ولم يحد خالداً ولا اقتص منه) حين قتل مالك بن نويرة وواقع زوجته ليلة قتله فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص، وأمر عمر بعزله وقتله فلم يفعل إلى أن ولى عمر فعزله، وكذلك لم يحده حين أحرق جمعاً بالنار وقد عارضه عمر فأتى أبا بكر فقال: تدع رجلاً يعذب بعذاب الله عز وجل، فلم يأبه بقوله، ولم يعرف جواب اليهودي الذي سأله (عما ليس لله وعما ليس عند الله وعما لا يعلمه الله) حتى سأل علي بن أبي طالب (ع). ولم يعرف كيف جواب وفد النصارى وترك الأضحية خلافاً لرسول الله (ص) لشبهة واهية. وود أموراً تسعة كلها

ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم، وضربوا فاطمة فألقت جنيناً، ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع، وندم على كشف بيت فاطمة (ع)، وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي (ع).

عليه لا له. وتفصيل هذه الأمور في غدير الأميني وغيره.

(ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته) فكيف يجوز ذلك بعد موته. (وبعث إلى بيت أمير المؤمنين) صلوات الله عليه (لما امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم) بل قالوا لعمر: إن فيها فاطمة قال: وإن، وهذا من الأمور التي ندم أبو بكر عليها كما في حديث التسعة. (وضربوا فاطمة فألقت جنيناً) اسمه محسن، وقد أهدر رسول الله (ص) دم هبار الذي أخاف ابنته زينب حتى مرضت ومات ولدها لذلك، فكيف بمن صنع بفاطمة (ع) ذلك!

(ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع) فقالا له: (لست له أهلاً) وهما الصادقان سيدا شباب أهل الجنة. (وندم على كشف بيت فاطمة (ع)) كما في حديث التسعة التي ندم عليها. وكل ما ذكرناه موجود في كتب القوم بطريق معتبر. ولقد أراح القوشجي نفسه بكلمة (لم يثبت) أو نحوه فمثله في ذلك مثل السوفسطائيين الذين أراحوا أنفسهم بكلمة واحدة وهي كون ما يذكر خصمهم من البديهيات (خيالاً).

(مسألة) فيما يدل على عدم أهلية عمر للخلافة. (وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي (ع)) فإنه أتى بأمرأة قد زنت وهي

فقال: لولا علي لهلك عمر، وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلا عليه أبو بكر: (إنك ميت وانهم ميتون) فقال: كأني لم أسمع هذه الآية، وقال: كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال، لما منع من المغالاة في الصداق، وأعطى أزواج النبي (ص) واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم وقضى في الحد بمائة

حامل فأمر برجمها فقال له (ع): إن كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل، فأمسك (فقال: لولا علي لهلك عمر) وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي (ع): إن القلم مرفوع من المجنون حتى يفيق، فأمسك وقال: لولا علي لهلك عمر. (وتشكك في موت النبي (ص)) فإنه لما مات رسول الله (ص) قال: والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم (حتى) نبهه و(تلا عليه أبو بكر: (إنك ميت وإنهم ميتون) فقال: كأني لم أسمع هذه الآية) ومن العجيب ـ وليس منه بعجيب ـ أن يقول: حسبنا كتاب الله.

(وقال) يوماً في خطبته: من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له امرأة: كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله: (وآتيتم أحداهن قنطاراً)؟ فقال: (كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال)، وإلى قصة ذلك أشار المصنف (ره) بقوله: (لما منع من المغالاة في الصداق) ومثله لا يصلح للإمامة كما لا يخفى. (وأعطى أزواج النبي (ص)) حقاً ليس لهن حتى أنه أعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة. (واقترض) من بيت المال ثمانين ألف درهم فأنكروا عليه ذلك. (ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم) الذي أوجبه الله تعالى في كتابه العزيز (وقضى في الحد بمائة



قضيب) وليس ذلك من الشريعة في شيء. (وفضل في القسمة) بعدما كان رسول الله (ص) يعطيهم بالسوية، فقد خالف رسول الله (ص) في ذلك واتبعه عثمان وزاد عليه حتى أوجب ثلماً في الإسلام. (ومنع المتعتين) و(حي على خير العمل) فإنه صعد المنبر وقال: أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله (ص) أنا أنهي عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء، ومتعة الحج، وحي على خير العمل. (وحكم في الشورى بضد الصواب). فإنه خالف رسول الله (ص) في تعيين الخليفة على قول الشيعة وعدم تعيينه على قول العامة، وخالف أبا بكر في تشخيصه في واحد وقد جعل الشورى في ستة بحيث لا تصل النوبة إلى علي (ع) وقد ناقض في الشورى نفسه فقال تارة: إن النبي (ص) رضي عن الستة وقال تارة: إنه (ص) غضب عليهم. (وخرق كتاب فاطمة (ع)) فإن أبا بكر رد عليها (ع) فدك وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت من عنده والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها عليه فأخذ الكتاب منها (ع) وخرقه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها. ولم يصلِّ حين فقد الماء في حياة الرسول (ص). ونهى رجلاً عنها حين سأله عمن فقد الماء وهو إبّان تقمصه للخلافة فذكره عمار. وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فبلغ ذلك علياً (ع) فأتاه وقال له: ليس عليها رجم لأن الله يقول: (والوالدات) ـ الآية وقال: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) فخلى عنها. ولم يدر حكم الشكوك في الصلاة. وجهل معنى الإبّ في قوله تعالى (وفاكهة وإباً). ولم يدر تأويل الآية في باب الحجر الأسود إلى أن نبهه علي (ع). وجهل كفارة بيض النعام. ولم يعرف معنى قوله تعالى: (أذهبتم طيباتكم) حتى أعلمته امرأة فقال: كل الناس أفقه من عمر. ولم يعرف القضاء في غلام خاصم أمه. وأمر بسجن رجل حيث لم يفهم معنى كلامه فرده علي (ع)، ولم يعلم حكم السهو عن الحمد في الركعة الأولى حتى قرأها في الثانية مرتين. وتناقض في الإرث حكمه. ولم يعرف طلاق الأمَة حتى أرشده أمير المؤمنين (ع). وأفتى في الحائض بعد الإفاضة بمخالف الشريعة. وجهل حكم النكاح في العدة، وجهل إرث الجد. وعاقب امرأة أخذت غلامها بخلاف الشرع. وأفزع حاملاً حتى أجهضت فأدى دية الولد بأمر علي (ع). وأمر برجم مضطرة فأشار علي (ع) بالصواب. ولم يدر حكم ولد لم يشبه أباه، وخالف الشرع في تجسسه في أمور ثلاثة. ولم يدر حد الخمر. ولم يعرف القضاء في امرأة احتالت على شاب حتى أعلمه أمير المؤمنين (ع). وجهل حكم رجلين احتالا في التوديع عند امرأة حتى عرفه أمير المؤمنين (ع) فقال: لا أبقاني الله بعد ابن أبي طالب، ولم يعرف الكلالة وحكم الأرنب والقود. وأخطأ في أمر رجم امرأة غاب زوجها فحملت بعد سنتين حتى أرشده معاذ. وجهل حكم من قتل رجلاً من أهل الذمة وحكم القاتل الذي عفا عنه لبعض أولياء المقتول. وخالف رسول الله (ص) في دية الأصابع. ولم يعرف دية الجنين. ولم يدر حكم سارق أقطع اليد والرجل حتى أشار إليه أمير المؤمنين (ع). وأخذ ما أُهديت إلى أم كلثوم من الجواهر وجعلها في بيت المال. ودرأ الجلد عن المغيرة. ولم يعط عجوزاً حقها ثم قال: كل واحد أفقه منك حتى العجائز يا عمر. ولم يدر حكم المتسابين، وقطع شجرة الرضوان. ونهى عن التبرك بالصلاة في مصلى الرسول (ص)، ولم يعرف جواب أحبار اليهود. ولم يدر ليلة القدر. وضرب إبن له بالدرة لغير موجب. إلى غير ذلك مما جمعه العلاّمة الأميني في السادس من الغدير فراجع



وولى عثمان من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا وآثر أهله بالأموال وحمى لنفسه

(مسألة) فيما يدل على عدم صلاحية عثمان للخلافة (وولى عثمان) أمور المسلمين (من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا) فإنه استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر، وصلى بالناس أربع ركعات وهو سكران، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة منها، وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها، وولى معاوية الشام حتى ظهر منه من الفتن ما ظهر، وانقاد إلى أمر مروان حتى أحدث في الدولة الإسلامية نكبة أوجبت قتله وتزلزل بعد ذلك أمر المسلمين، (وآثر أهله بالأموال) فإنه أعطى مروان خمسمائة ألف دينار ولابن أبي سرح مائة ألف ولطلحة مائتي ألف ولعبد الرحمن ألفي ألف وخمسمائة وستين ألفا وليعلى ابن أمية خمسمائة ألف ولزيد بن ثابت مائة ألف وأخذ لنفسه ثلاثمائة وخمسين ألفاً وأعطى الحكم ثلاثمائة ألف درهم وآل الحكم ألفي ألف وعشرين ألفاً والحارث ثلاثمائة ألف وسعيد مائة ألف والوليد مائة ألف وعبد الله ثلاثمائة ألف مرة وستمائة ألف أخرى وأبي سفيان مائتي ألف ومروان مائة ألف وطلحة ألفي ألف ومائتي ألف مرة وثلاثين ألف ألف أخرى والزبير تسع وخمسين ألف ألف وثمانمائة ألف وابن أبي وقاص مائتين وخمسين ألفاً وأخذ لنفسه ثلاثين ألف ألف وخمسمائة ألف، ولذا قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه في خطبته الشقشقية: إلى أن قام ثالث القوم نافجاً حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الأبل نبتة الربيع.

(وحمى لنفسه) فإنه حمى المرعى حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم إلا عن بني أمية، وذلك منافٍ للشرع فإن النبي (ص) جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعاً سواءاً، ولذا عدته عائشة مما أنكروا عليه فقالت: وأنا



ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق

عتبنا عليه كذا وموضع الغمامة المحماة فمن الفائق للزمخشري يسمى العشب بالغمامة كما يسمى بالسماء المحماة من أحميت المكان فهو محمي أي جعلته حمى.

(ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه) فإنه كان في الكوفة خازن بيت مال المسلمين فلما ولى عثمان وولى وليد بن عقبة وأسرف في بيت المال جاء ابن مسعود وألقى مفاتيح بيت المال إلى الوليد وقال: من غيّر غيّر الله ما به ومن بدل أسخط الله عليه وما أرى صاحبكم إلا وقد غير وبدل، فكتب الوليد إلى عثمان بذلك فكتب إليه عثمان يأمره بإشخاصه، ثم قدم ابن مسعود وعثمان يخطب على منبر رسول الله (ص) فلما رآه قال: ألا إنه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشي على طعامه يقئ ويسلح. فقال ابن مسعود: لست كذلك ولكني صاحب رسول الله (ص) يوم بدر ويوم بيعة الرضوان. ونادت عائشة: أي عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله (ص)؟ فقال عثمان: إسكتي. فقال لعبد الله بن زمعة: أخرجه إخراجاً عنيفاً، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه. وعارض على عثمان في ذلك، فمات من ذلك وأوصى أن لا يصلي عليه عثمان وكان يقول ابن مسعود: إن دم عثمان حلال.

(وضرب عماراً حتى أصابه فتق) وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول وقتلناه كافراً. فإنه كان في بيت المال سفط فيه حلي فأخذ منه عثمان فحلى به بعض أهله فأنكروا ذلك عليه فصعد المنبر وخطب فقال: هذا مال الله أعطيه من شئت وأمنعه عمن شئت، فعارضه عمار فضربه عثمان حتى غشي عليه وأطلعت عائشة شعراً من رسول الله (ص) ونعلاً وثياباً من ثيابه ثم قالت: ما أسرع



وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة، وأسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما

ما تركتم سنة نبيكم، وعارضه علي (ع) وعمرو بن العاص وغيرهما. وفي مرة أخرى أمر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه وهي في الخفين على مذاكيره فأصابه الفتق وضربه غلمانه حتى انفتق له فتق في بطنه ورغموه وكسروا ضلعاً من أضلاعه. وأراد مرة نفيه إلى الربذة لما علم أنه دفن أبا ذر (ره) فمنعه علي (ع) وغيره.

(وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة) حيث كان ينهاه عن المنكر في تقسيمه الأموال علىأهاليه، مع أن النبي (ص) كان مقرباً لهؤلاء قائلاً في حقهم ما يدل على جلالة شأنهم.

(وأسقط القود عن ابن عمر) لما قتل الهرمزان وجفينة بنت أبي لؤلؤة صغيرة، وعارضه علي (ع) في ذلك فإنه لما صعد المنبر وعفى عن عبيد الله بن عمر قال علي (ع): أقد الفاسق فإنه أتى عظيماً قتل مسلماً بلا ذنب، ثم قال (ع) لعبيد الله: يا فاسق لئن ظفرت بك يوماً لأقتلنك بالهرمزان، فلما ولي (ع) هرب إلى معاوية.

(و) أسقط (الحد عن الوليد مع وجوبهما) فإنه شرب الخمر وصلى بالناس الصبح أربع ركعات ثم التفت إلى الناس فقال: أزيدكم، فأجابه أحدهم لا زادك الله مزيد الخير، ثم تناول حفنة من حصى فضرب بها وجه الوليد وحصبه الناس وقالوا: والله ما العجب إلا ممن ولاك، ثم أتوا وشهدوا عليه عند عثمان فلم يقبل شهادتهم وتوعدهم وتهددهم، فنادت عائشة حينما أخبرت: إن عثمان أبطل الحدود وتوعد الشهود، وجاء علي (ع) وأقام عليه الحد بعد

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين (ع): قتله الله، ولم يدفن إلا بعد ثلاث، وعابوا غيبته عن بدر وأحد والرضوان

كلام جرى بينه وبين عثمان.

(وخذلته الصحابة حتى قتل) بل حرض عليه غير أمير المؤمنين (ع) حتى أن عائشة كانت تشبهه بالنعثل اليهودي. (وقال أمير المؤمنين (ع) قتله الله). وقال في الخطبة الشقشقية: (إلى أن انتكث فقتله وأجهز عليه عمله وكبت به بطنته، (ولم يدفن إلا بعد ثلاث) وهذا ما يدل على تكفير الصحابة الأخيار له، وقد كان فيهم من العشرة المبشرة بزعم القوم جماعة كطلحة والزبير وغيرهما.

(وعابوا غيبته عن بدر وأحد والرضوان) أي بيعة الرضوان وكأن الله تعالى أراد حرمانه عن هذه الفيوضات، وأحداثه وبدعه ومجاهله أكثر من أن تحصى فقد نفى علياً (ع) عن المدينة وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فأرشده علي (ع) إلى الآيتين فرجع عن أمره، وأتم الصلاة في السفر أربعاً بعدما صلّى رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وهو شطراً من خلافته قصراً، وأبدع في اختراع الأذان الثالث، وأدخل دور المسلمين في مسجد الحرام بدون رضى أربابها ولما عارضوه حبسهم، ونهى عن الجمع بين الحج والعمرة فخالفه علي (ع) وقال: (لم أكن لأدع سنة رسول الله (ص) لقول أحد من الناس) وأفتى بعدم وجوب الغسل إذا لم ينزل المجامع، وكتم حديث رسول الله في فضل المرابطة، وأخذ من الخيل الزكاة بعد ما وضعه رسول الله عنها، وغير خطبة العيدين فجعلها قبل الصلاة خلافاً لرسول الله (ص) وأبي بكر وعمر، وأراد قتل مسلم بكافر فنهوه ثم جعل دية الكافر كدية المسلم، وترك القراءة في الركعة الأولى من المغرب والأوليين من العشاء، وأراد أكل الصيد



وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد

وهو محرم فنهاه أمير المؤمنين (ع)، ولم يعرف القضاء في ولد بين زوج وزان حتى استفتى أمير المؤمنين (ع) فقضى علي (ع) بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأخذ في مسألة الرجوع إلى المطلقة بقول أُبَيْ وفي مسألة أخرى بقول امرأة، وأفحمه رجل في عقاب الميت وأرسل إلى علي (ع) فأجابه (ع) فقال عثمان: (لولا علي لهلك عثمان) ولم يدر حكم الجمع بين الأختين بالملك بل قال أحلتهما آية وحرمتهما آية، وجهل وجه حجب الأخوين الأم وقد قال تعالى: (فإن كان له إخوة) ولم يأخذ بقول المعترفة بالزنا وابتاع ما أوقف رسول الله (ص) فيه حق وكلمه علي (ع) في ذلك فرفع عليه الدرة إلى غير ذلك.

(مسألة) في أن علياً (ع) أفضل الصحابة (وعلي (ع) أفضل) الصحابة (لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر) وهي أول حرب رسول الله (ص) التي امتحن الله به المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين، وكانت الراية في يده وقد قتل نصف المشركين، وباقي المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر.

(وأحد) فإنه (ع) قتل صاحب راية المشركين فأخذها غيره فقتله (ع) إلى أن قتل تسعة منهم كلهم يأخذ الراية عقيب الآخر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم، وخالف بعضهم رسول الله (ص) في أمره بملازمة مكانه، ولهذا ظهر المشركون على المسلمين والراية في يد خالد بن الوليد وانهزم المسلمون وتفرقوا عن رسول الله (ص) فضربه المشركون بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه وأمير المؤمنين (ع) وحده باقٍ يذبّ عنه، وكان كلما حمل على النبي (ص) جمع يقول: (يا علي إكشفهم عني) إلى أن فتح الله تعالى على يديه



ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها، ولأنه أعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه

ورجع المسلمون.

(ويوم الأحزاب) فقد بارز عمرو بن عبد ود فلم يقدم إلى برازه أحد إلا أمير المؤمنين (ع) وكان النبي (ص) يمنعه عن ذلك مراراً إلى أن أذن له فبرز (ع) وقتله، وقال النبي (ص): (لضربة علي (ع) خير من عبادة الثقلين) وتمّ الفتح على يده (ع).

(وخيبر) فإن علياً (ع) كان آنذاك أرمد العين فأعطى النبي (ص) الراية بيد أبي بكر وأمره بفتح الحصن فذهب ورجع خائباً وأعطاها من الغد عمر ففعل كذلك فقال (ص): (لأسلمن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار) ثم سلمها بيد علي (ع) بعد ما تفل في عينه (ع) فشفى من الرمد، فذهب وفتح الحصن وقلع بابه وجعله جسراً على الخندق حتى عبر عليه المسلمون، وكان الباب عظيماً حتى انه لم يتمكن رده إلا سبعون رجلاً.

(وحنين) وقد سار النبي (ص) في عشرة آلاف من المسلمين أو أكثر حتى تعجب أبو بكر من كثرتهم، ومع ذلك فقد انهزم المسلمون ولم يبق مع النبي (ص) إلا تسعة أحدهم علي (ع) كانوا يذبون عن النبي (ص) حتى هزموا المشركين وتم الفتح على يده (ع) (وغيرها) مما ذكرها أرباب السير والتواريخ.

(ولأنه) (ع) (أعلم) من غيره (لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه) فإنه (ع) ربى في حجر الرسول (ص) من صغره ولازمه في الخلوة والملأ وصار صهره في كبره ولم يفارقه إلى أن فاضت روحه المقدسة في يده، وقد قال (ع): (علمني رسول الله (ص) ألف

ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي (ص) أقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبر هو (ع) بذلك

باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب) ولذا قال (ص): (أنا مدينة العلم وعلي بابها) (ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع) ابتداءاً أو (بعد غلطهم) كما عرفت شطراً من ذلك.

(وقال النبي (ص)) فيما تواتر عنه: (أقضاكم علي) والقضاء يستلزم العلم ضرورة، وقد ظهر منه (ع) أحكام في القضاء تدل على كثرة علمه ووفور فضله كقضية الأرغفة والإبل التي كانت ميراثاً ومن حلف على قيد رجل عبده والمرأتين المتنازعتين في ولد والمرأة التي احتلت على رجل والسيد والعبد اللذين ادعى كل واحد منهما السيادة والمسألة المنبرية وغير ذلك مما يحتاج إلى كتاب ضخم.

(واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه) كما ذكره ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة، فالتفسير والنحو والمعارف الإلهية والأخلاقيات والسياسات والفقه وغيرها ترجع معظمه إليه (ع)، بل مثل العلوم الغريبة المنتسبة إلى جابر بن حيان تلميذ الصادق (ع) أيضاً منتسبة إليه لتلمّذ الصادق (ع) على أبيه وهكذا إلى علي (ع) ومن نظر إلى نهج البلاغة لم يحتج إلى شاهد آخر.

(و) قد (أخبر هو عليه السلام بذلك) فقال في مواضع عديدة: (سلوني قبل أن تفقدوني) وهذه الكلمة من خواصه (ع) حتى انه كل من قالها افتضح في مجلسه. وقال (ع): (سلوني عن طرق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض) وقال (ع: (والله لو سندت لي الوسادة لحكمت بين

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) وقال (ع): (إن ههنا لعلماً جماً لو وجدت له حملة) وبالجملة فلا يحفظ ميراث العلم بعد رسول الله (ص) أحداً كان مثله من الأولين والآخرين.

(ولقوله تعالى): (قل تعالوا ندع أبناؤنا وأبناؤكم ونساؤنا ونساؤكم (وأنفسنا) وأنفسكم) فقد أطبق المفسرون وأرباب السير أن المراد بالأبناء الحسن والحسين عليهما السلام والمراد بالنساء فاطمة (ع) والمراد بالأنفس أمير المؤمنين (ع) وهذا صريح في أفضليته (ع) على جميع من عداه، إذ رسول الله (ص) أفضل من الجميع فمساويه كذلك لأن مساوي المساوي مساوٍ ضرورة. ثم إن دعاءه في المباهلة دون غيره دليل على أعظمية مرتبته عند الله تعالى من غيره، إذ كانت المباهلة للدعاء على النصارى، ومن المعلوم انه إنما يحضر النبي (ص) للدعاء من يعلم باستجابة دعائه لجاهه عند الله تعالى.

(ولكثرة سخائه على غيره) فإنه هو وعياله صاموا ثلاثة أيام وتصدقوا بفطورهم وباتوا طاوين حتى أنزل الله تعالى فيهم سورة كاملة ـ وهي سورة هل أتى ـ وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملك وهو أربعة دراهم فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانيةً) الآية. واقترض ديناراً لأهله ثم آثر به على غيره، وكان يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع ويجمع أمواله فيتصدق بها متفرقات إلى أن قالوا مرة: إنه ليس له مال، فأمر عامله أن يجعلها دراهم ويكبسها مكان التمر فأحضر طلحة والزبير وقال لعامله: إصعد واضرب برجلك على ما هناك، فضرب فانتثرت الدراهم حتى عجبا لذلك وقالا: إن له لمالاً، فقال (ع): هذا مال من لا مال له. وتصدق بخاتمه الذي





كان يسوي مالاً عظيماً في ركوعه حتى أنزل الله تعالى في حقه: (إنما وليكم الله) الآية. وأعرض عن سلب درع عمرو مع ما كان لها من القيمة، وكان يعطي بيت المال جميعه ثم يأمر بكنسه فيصلي فيه، وكان يقول: (يا بيضاء ويا صفراء غرّي غيري) وكان لو كان له بيت من تبر وبيت من تمر أنفق الأول قبل الثاني ومع ما كان له من الأموال مات وهو مديون بسبعمائة ألف وباع بستانه مرة وأنفق ثمنه في سبيل الله ولم يدخر منه شيئاً لطعام يومه مع أنه وأهله كانوا في شدة، وسخت نفسه عن فدك فلم يردها في أيام خلافته.

(وكان أزهد الناس بعد النبي (ص)) فهو سيد الزاهدين وأفضل العابدين وإمام المتقين، فقد كان يلبس الخشن ويأكل الجشب وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى، وكان يرتعد من البرد ولم يكن له ثوبان بل ثوب واحد فربما غسله ولبسه رطباً، وكان يأكل الخبز الشعير اليابس المرضوض ولم يشبع من طعام قط، وكان يمنع نفسه أطائب الطعام من غير أن يحرمها، وشبّه الدنيا بعفط عنز تارة وعراق خنزير في يد مجذوم أخرى، وطلقها ثلاثاً ثالثة، ولم يضع لبنة على لبنة، ولم يكن في بيته فراش أما حين عرسه بفاطمة (ع) فقد كان لهما جلد كبش ينامان عليه ليلاً ويعلفان بعيرهماعليه نهاراً. وأما في حين خلافته فقد أتاه رجل فرآه جالساً على حصير صغير وليس في البيت أثاث فقال: يا أمير المؤمنين أين الأثاث ؟ فقال ما مضمونه إنه (ع) بعثها إلى داره الأخرى، وتزوج بأم البنين فضرب خباءاً في خارج البلد فكان يسكن معها هناك زهداً في حطام الدنيا، وقلما كان يأتدم فإن فعل فبالملح أو الخل فإن ترقى فبنبات الأرض فإن ترقى فبلبن، وكان لا يأكل اللحم إلا قليلاً، وكان يقول: (لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات) وفي رواية: انه كان



يأكل كل أربعين يوم مرة، وفي أخرى في كل أضحى مرة لأنه كان يعلم أن الجميع يأكلونه، وقال هو بنفسه: (قد اكتفى من دنياكم بطمريه ومن طعمه بقرصيه) حتى أن أولاده (ع) كانوا يتبعون سيرته فكان يأكل أحدهم خبزاً وبقلاً في الحيرة فسأله بعض عن أكله وانه لم لا يأكل أطائب الطعام؟ فقال: أين أنت من أمير المؤمنين (ع) حتى انه في ليلة ضرب في سحرها قدمت له أم كلثوم بنته في طبق واحد لبناً وملحاً فلم يرض (ع) بذلك وأمرها برفع اللبن وبالجملة فهو أزهد الزاهدين وخطبه وكلماته في الزهد قدوة كل طالب ومنية كل طالب.

(وأعبدهم) حتى أن جبهته كانت كركبة البعير لكثرة سجوده، وكان من شدة توجهه والتفاته إلى مولاه حال الصلاة أنهم كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية إلى الله واستغراقه في المناجاة معه، وكان يغشى عليه في كل ليل مرات من خوفه تعالى كما يخبرنا بذلك قصة أبي الدرداء الطويلة وخبر ضرار عند معاوية معروف، وكان يصلي في كل ليلة ألف ركعة، وانبسط له ليلة الهرير بساط فصلى عليه والسهام تقع بين يديه والنصول إلى جوانبه. وقد كان زيد العابدين (ع) مع كثرة عبادته حتى لقب بهذا اللقب وحتى قالت جارية له: (ما فرشت له ليلاً ولا قدمت إليه طعاماً نهاراً) كناية عن قيامه جميع الليالي وصيامه جميع الأيام إذا نظر إلى الصحيفة التي كانت فيها عبادات علي (ع) يستصغر عبادة نفسه أشد استصغار، وكان يجلس بعد صلاة الصبح إلى أول الشمس يعقب وينزجر من ترك الناس ذلك، وقد ضرب وهو في الصلاة، وكان كثير البكاء حتى لقب بتاج البكائين وقال الشاعر: (هو البكّاء في المحراب ليلاً)




(وأحلمهم) فإنه عفى عن ابن عمر حيث لم يبايع مع أنه كان يتمكن من جبره، وعفى عن مروان وعائشة وعبد الله بن الزبير يوم الجمل مع كونهم أشد الأعداء له (ع) وعفى عن سعيد بن العاص وكان من أشد أعدائه، وصفح عن أهل البصرة بعد تسلطه عليهم، وترك ابن ملجم في دياره وجواره مع علمه بأنه سيقتله، وفي صفين ملك أصحاب معاوية الشريعة فمنعوه (ع) وأصحابه الماء ثم هزمهم عن مواقفهم وملك الشريعة فأراد أصحابه (ع) أن يفعلوا ذلك بأصحاب معاوية فنهاهم عن ذلك، وكان أهل الكوفة يؤذونه فيحلم عنهم مع قدرته عليه السلام على أخذهم، وأساء إليه كل من الخلفاء الثلاثة فحلم عنهم وأحسن بدل الإساءة إليهم حتى أنه استأذن من فاطمة عليها السلام في دخول الأولين دارها.

(وأشوفهم خلقاً) وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر إلى الدعابة وهو الضحاك إذا اشتد الضراب، فقد قال معاوية: رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً. وقال صعصعة: كان فينا كأحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد. ويدخل في قوله: (وأشوفهم خلقاً) الفضائل بأسرها كالعدالة والغيرة والعفة والشهامة والتواضع وحسن الظن والصدق والمروة وغيرها من الصفات الحسنة، ويدل على ذلك ما ورد في التواريخ من أخلاقه وسيرته (ع) ولولا خوف الإطالة لنقلنا شطراً من ذلك.

(وأقدمهم إيماناً) فقد بعث النبي (ص) يوم الاثنين وأسلم علي (ع) يوم الثلاثاء فيما يرويه أنس، وقد قال (ص): (أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب) وكان يقول: (أنا أول من آمن وأول من صلّى) ولم ينكره عليه أحد، والأدلة على ذلك فوق حد التواتر.

وأطلقهم لساناً وأشدهم رأياً وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله

(وأطلقهم لساناً) حتى قال البلغاء: (إن كلامه (ع) دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق) وقد سأل عن بعض الفصحاء عن سبب فصاحته قال: لأني حفظت شطراً من خطب علي (ع). وقال معاوية: ما سن الفصاحة لقريش غيره. ومن لاحظ شطراً من نهج البلاغة أو مستدركه لم يبق له شك في ذلك ولم يؤثر عن عربي مثل كلامه (ع).

(وأشدهم رأياً) فقد عرف وجه المورد والمصدر في كل شيء حتى أن عمر أخذ بأقواله في وضعه التاريخ وعدم ذهابه بنفسه إلى حرب الفرس والروم وغير ذلك ولذا كان يجنح إلى آرائه. وكذلك أشار إلى عثمان في إصلاح الأمة وقبلَ هو ثم أغواه شيطانه مروان فتبعه فأصبح يقلب كفيه على جاهه وماله وحياته وكل شيء، ولم يقر معاوية على الإمارة مع ما أشار إليه المغيرة وابن عباس فظهر بعد ذلك كون الحق معه (ع) بما ظهر من خفايا نيات معاوية، وآراؤه في القضاء والحدود والديات والمعاملات وغير ذلك مما ملأ كتب الخافقين، ويكفي شاهداً لذلك عهده إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر مما هو الآن مورد تقدير الحكومات وإعجابهم.

(وأكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله) فإنه لم يكن يترك الحد لصداقة أو قرابة أو غير ذلك، فقد حد الوليد في دار عثمان بعد ما لم يجسر عليه أحد، وحد الغالين في حقه وهدد من لم يجر الخلفاء عليهم الحد باجرائه عليهم لو تمكن كابن عمر وغيره، ولهذا كانوا يفرون منه فرار الحمر المستنفرة عن القسورة حتى أنه لم تأخذه القرابة بالنسبة إلى عقيل وابن عباس. وبالجملة فقد كان خشناً في ذات الله لا تأخذه لومة لائم، وفي رواية أن النبي (ص) قال: (إنه لممسوس في ذات الله) كناية عن شدة وطأته.




(وأحفظهم لكتاب الله) فقد جمع الكتاب العزيز بما لم يجمعه غيره وغالب أئمة القراءة يستندون إليه.

(ولإخباره بالغيب) وهو كثير كما في مدينة المعاجز والبحار وغيرهما ونكتفي هنا بما ذكره العلاّمة (ره) في الشرع كإخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال: (والله ما كذبت. فاعتبرهم حتى وجده، وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها) وقال له أصحابه: إن أهل النهروان قد عبروا، فقال (ع): لم يعبروا، فأخبروه مرة ثانية فقال: لم يعبروا، فقال جندب ابن عبد الله الأزدي في نفسه: إن وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله، قال: فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا. فقال: يا أخا الأزد أتبين لك الأمر؟ وذلك يدل على اطلاعه على ما في الضمير، وأخبر (ع) بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه، وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية، وبصلب ميثم بن العمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها. وكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له: قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى، فقال: لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حماد، فقام رجل من تحت المنبر وقال: والله إني لك لمحب وأنا حبيب. قال: إياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب، وأومأ إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين (ع) جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل، وقال يوماً على المنبر (سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة



وتهدي مائة إلا أنبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة) فقام إليه رجل فقال: أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر؟ فقال (ع): لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وأن على كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفزك، وأن في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله) فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله. والأحاديث في ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف.

(واستجابة دعائه) في حق طلحة بأن يقتله الله شر قتلة وبسر بن ارطاة بسلب عقله والعيران بعمى بصره وأنس بن مالك بالبرص ودعائه للاستستقاء وغير ذلك.

(وظهور المعجزات عنه) كما تقدم شطر منه (واختصاصه بالقرابة) فإنه أقرب من الخلفاء الثلاثة إلى رسول الله (ص)، مضافاً إلى كونه قرشياً هاشمياً (والأخوة) فإن النبي (ص) لما آخى بين الصحابة جعله (ع) أخاه فقال (ص) له: (ألا ترضى أن تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي) فقال: (بلى يا رسول الله) فواخاه من دون الصحابة، ولو كان أحد أفضل منه واخاه لأنه قرن الأمثال إلى الأمثال.

(ووجوب المحبة) لأنه كان من أولي القربى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى: (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبي (ص) في وجوب محبته (والنصرة) فإنه نصر النبي حين فروا كما عرفت في بعض حروبه، فالمراد بالنصرة النصرة المطلقة فلا تنافي نصرة غيره له (ص) في بعض الأحيان.



(ومساواة الأنبياء) فإنه (ع) كان مساوياً للأنبياء بنص النبي (ص) فيما رواه البيهقي عنه: (من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي ابن أبي طالب) ومن المعلوم أن المساوي لهم أفضل من سائر الصحابة لأن المساوي للأفضل أفضل.

(وخبر الطائر) فإنه أهدى إلى النبي (ص) طائر مشوي فقال: (اللهم أيتني بأحب خلقك إليك حتى يأكل معي من هذا الطير) فجاء علي (ع) وأكل معه، ومن المعلوم أن الأحب أفضل.

(والمنزلة) حيث قال (ص) له (ع): (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) (والغدير) حيث قال: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه) وقد تقدما، (وغيرها) مما دل على أنه صدِّيق الأمة وأنه فاروقها وأنه خير الأمة وأنه مع الحق والحق معه وأنه سيد الوصيين وأنه أمير المؤمنين وأنه باب مدينة العلم إلى ألوف من أمثال ذلك، فإن جميع هذه تدل على كونه عليه السلام أفضل من سائر الصحابة، فتدل على أحقيته بالخلافة لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح محال على الله تعالى.

(ولانتفاء سبق كفره) فإنه أسلم قبل بلوغه وأما من عداه فقد كانوا مدة مديدة من عمرهم كفرة مشركين يعبدون الأصنام، ومن المعلوم عدم استوائهما عند الله تعالى.

(ولكثرة الانتفاع به) فإنه انتفع النبي (ص) ومتقمصوا الخلافة قبله (ع) والمؤمنون بشجاعته وحروبه وعلمه وقضائه ورأيه وسياسته وغير



ذلك من فضائله، بل لولا سيفه لما استقام الإسلام.

(وتميزه بالكمالات النفسية) من العلم والحلم والزهد والسخاوة والرأفة وغيرها (والبدنية) من السخاوة والقسامة والوسامة والبسامة والهيبة والجمال (والخارجية) كالنسب الشريف والسبب المنيف والأولاد الكرام، أئمة الإسلام مما لم يحفظ التاريخ سوى رسول الله (ص) لأحد غيره من الأولين والآخرين. وأما ما ذكره القوشجي من فضائل الثلاثة فقد كفانا لردها إجمالاً ما تقدم من مثالبهم مما يقطع كل عاقل انه لا يجتمع ما روى مع ما درى، مضافاً إلى أن من راجع الغدير للعلامة الأميني دام تأييده في الأخبار الموضوعة في الفضائل باعتراف العامة لم يبق له أدنى شك في وضع هذه الأحاديث، وقد كثرت القالة على رسول الله (ص) في حياته فكيف بما بعد وفاته.

(مسألة) في إمامة باقي الأئمة عليهم السلام (والنقل المتواتر دل على الأحد عشر) بعد أمير المؤمنين فيكون عددهم إثنى عشر، فقد أجمل النبي تارة بقوله فيما رواه العامة والخاصة بالتواتر: (الخلفاء بعدي إثنى عشر) وعيّن بعضهم أخرى كقوله (ص): (هذان إبناي إمامان إن قاما وإن قعدا) وفصل بالإسم ثالثة كما في حديث جابر الذي سأل النبي عن أولي الأمر. وقد نص كل إمام على الإمام الذي بعده في متواتر الأخبار، والأئمة هم: أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام ثم من بعده ولده الأكبر الحسن بن علي ثم من بعده ولده الثاني الحسين بن علي ثم من بعده ولده علي بن الحسين زين العابدين ثم من بعده ولده محمد بن علي الباقر ثم من بعده ولده جعفر بن محمد الصادق ثم من بعده ولده موسى بن جعفر الكاظم ثم من بعده ولده علي بن موسى الرضا



ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم. محاربو علي (ع) كفرة ومخالفوه فسقة.

ثم من بعده ولده محمد بن علي التقي ثم من بعده علي بن محمد النقي ثم من بعده الحسن بن علي العسكري ثم من بعده خليفة الله في الأرضين إمام الزمان وشريك القرآن محمد بن الحسن المهدي الموعود (ع) الذي وعد الله الأمم أن يجمع به الكلم، وهو حي موجود في دار الدنيا وسيظهر بأمر الله تعالى فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً. اللهم عجّل فرجه وسهّل مخرجه واجعلنا من أنصاره وأعوانه.

(ولوجوب العصمة) في الإمام (وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم). هذا دليل ثانٍ يدل على إمامة الأئمة (ع)، وحاصله أن الإمام يلزم أن يكون معصوماً لما تقدم ولا معصوم إلا الأئمة (ع)، أما أنهم معصومون فبالإجماع وأما أن غيرهم ليس بمعصوم فلأنه لم يدع أحد عصمة من سواهم، مضافاً إلى ظهور الفسق عن الخلفاء بالاتفاق.

(مسألة) في أحكام المخالفين (محاربو علي (ع) كفرة) لقول النبي (ص) فيما تواتر عنه عند الفريقين: (يا علي حربك حربي) ولا شبهة في كفر من حارب النبي (ومخالفوه فسقة) لأن حقية إمامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً.



(المقصد السادس)

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على إمكان التماثل والكروية ووجوب الخلاء

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب (في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك) وفيه مسائل:

(مسألة) في إمكان خلق عالم آخر، وإنما صدرنا بحث المعاد بذلك إذ المعاد لازمه ذلك، وقد اختلفوا فيه فالمليون أجمع وجمع من غيرهم ذهبوا إلى إمكانه وخالفهم قوم آخرون. إستدل الأولون بأمرين عقلي وسمعي: (الأول) إن (حكم المثلين واحد) فإن هذا العالم الذي نحن فيه الآن ممكن فمثله كذلك، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد (الثاني) ما أشار إليه بقوله: (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى: (أفعيينا بالخلق الأول) وقال تعالى: (أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم).

إحتج القائلون بالامتناع بوجهين (الأول) انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء وهو محال. (و) الجواب أنّا لا نسلم وجوب (الكروية) في العالم فإن الشكل الطبيعي وإن كان كرة إلا أن الفاعل بالإرادة وهو الله تعالى قادر على خلافها، كما نرى في الأجسام المحيطة بنا فإنها ليست كرة مع أن الشكل الطبيعي كرة. (و) لو سلمنا لزوم الكروية لا نسلم (وجوب الخلاء) بينهما فمن الممكن أن يكون العالمان في ثخن جسم آخر.

واختلاف المتفقات ممنوعة، والإمكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه

(الثاني) ـ انه لو وجد عالم آخر لكانت فيه العناصر الأربعة، وحينئذ فإن لم تطلب تلك العناصر أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع، وذلك محال لما ذكر من أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وإن طلبت لزم أن تكون في الأمكنة الأخر بالقسر دائماً. (و) الجواب أن (اختلاف المتفقات ممنوعة) إذ يمكن أن لا يكون في ذلك العالم هذه العناصر ويمكن أن يكون فيه هذه العناصر لكنها بالقسر وقف في مكانها ويمكن أن يكون لكل مركز فمركز هذا العالم نقطة في وسطه ومركز ذلك العالم نقطة في وسطه، ويمكن أن يكون ذلك العالم في المركز الحقيقي الأولى وهذا العالم في المحل القسري وبعد المعاد يضمحل هذا حتى لا يلزم القسر الدائم.

(مسألة) في صحة العدم على هذا العالم فالمليون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن (الإمكان يعطي جواز العدم). وتقريره: أن العالم ممكن ـ على ما سبق ـ والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وهو محال بديهة (والسمع دل عليه) أيضاً كقوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله تعالى: (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله تعالى: (هو الأول والآخر) إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

إستدل من قال بأنه لا يجوز العدم بأمور:

(الأول) ـ ما ذكره الفلاسفة من أن العالم قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه. وفيه انه قد سبق بطلان قدم العالم.

(الثاني) ـ ما ذكره غيرهم من أن العالم معلول علة واجب الوجود

ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم (ع)

والمعلول لا يعدم إلا بعد عدم علته لكن عدم الباري محال فعدم العالم كذلك. وفيه ان الباري لو كان فاعلاً بالجبر كان كذلك لكنه فاعل بالاختيار ولا تلازم العلة المعلول في الفاعل المختار. (الثالث) - إن العالم وإن كان ممكناً حادثاً إلا ان الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه لعلة طارئة بعد وجوده، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي. والجواب أنّا وإن سلمنا ذلك لكن نقول: لا علة طارئة في البين توجب امتناع العدم فعلى المدعي الإثبات.

(الرابع) - إنه لا فرق بين نفي الفعل وفعل العدم فكما أن الثاني محال إذ العدم ليس شيئاً حتى يفعل كذلك الأول. وفيه ان القياس مع الفارق، فإن الموجود شيء فيمكن أن يقع عليه الأعدام بخلاف العدم فإنه ليس بشيء فلا يمكن أن يقع عليه الفعل.

(مسألة) في المراد بالعدم الوارد في السمع. ذهب من جوز إعادة المعدوم إلى إمكان كون المراد بفناء العالم العدم المحض ثم الإعادة من جديد وتفرق الأجزاء ثم جمعها، أما من قال بامتناع إعادة المعدوم فقد قال: إنه لا إشكال في غير المكلفين لجواز أن يعدم بالكلية ولا يعاد. (ويتأول) العدم (في المكلف بالتفريق) للأجزاء ثم جمعها فيراد بالفناء تفريق الأجزاء وبالمعاد جمعها (كما في قصة إبراهيم (ع)) فإنه لما سأل إرادة إحياء الموتى بقوله: (رب أرني كيف تحيي الموتى) أمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم تفريقها ووضعها على الجبال ثم أمر بأن يدعوها بعد ذلك، فلما دعاها ميز الله أجزاء كل طير عن الآخر وجمعها كلاً على حدة حتى رجعت كهيئتها الأولى، فإنه تعالى لم يعدم تلك الأجزاء بل فرقها وجمعها.



وإثبات الفناء غير معقول لأنه إن قام بذاته لم يكن ضداً وكذا إن قام بالجوهر ولانتفاء الأولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل

(مسألة) ذهب من لا تحقيق له ان فناء الأشياء عبارة عن ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه منافياً للأشياء، ثم ذهب بعض هؤلاء إلى تعدد الفناء فلكل موجود فناء مستقل، وذهب آخرون إلى أن فناءاً واحداً يكفي لأعدام الكل. (و) يرد عليه أولاً إن (إثبات الفناء غير معقول) فأنا لا نعقل شيئاً هو فناء فالمدعي يلزم أن يأتي بدليل يدل على وجود الفناء. وثانياً إن ما ذكروا من كون الفناء منافياً للأشياء غير صحيح (لأنه إن قام بذاته) كان جوهراً فـ (لم يكن ضداً) لشيء إذ الجوهر لا يضاد الجوهر (وكذا) إن لم يقم بذاته بـ (أن) كان عرضاً و(قام بالجوهر) إذ العرض لا يضاد الجوهر (و) ثالثاً إن قولكم ان يفنى الموجودات غير صحيح (لانتفاء الأولوية) فإن اعدام الفناء للموجودات ليس بأولى من اعدام الموجودات له. (و) رابعاً إن وجود الفناء مستلزم للمحال (لاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل) وكلاهما محال بديهة فوجود الفناء محال. بيان الملازمة: ان الفناء إما واجب أو ممكن لكن وجوبه غير معقول لما تقدم من وحدة واجب الوجود فيبقى كونه ممكناً، وحينئذ نقول: إن الفناء بعدما وجد فإما أن يمتنع عدمه أو يمكن فإن امتنع لزم انقلاب الممكن واجباً وهو محال وإن أمكن فإما أن يفنى بذاته وهو خلاف الفرض - لأنكم قلتم إن الاعدام لا يكون إلا بالفناء - أو يفنى بغيره وهو مستلزم للتسلسل لأنه يحتاج إلى فناء آخر يعدمه وذلك الثاني إلى ثالث وهكذا.

أقول: لا يخفى ما في هذه الأجوبة، والحق في الجواب أنه لا دليل على أن أصل الفناء شيئاً موجوداً فعلى المدعي الإثبات وأنى له؟

وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداءاً أو بواسطة ووجوب إيفاء الوعد

(مسألة) ذهب جمع إلى أن الجوهر باقٍ ببقاء، ثم اختلفوا فقال بعضهم: إن البقاء قائم بذاته، وقال آخرون: إنه قائم بالجوهر، وكلا المذهبين فاسد لأنه مضافاً إلى عدم الدليل على ذلك يرد على الأول ان هذا البقاء القائم بذاته هل هو جوهر أو عرض؟ فإن كان جوهراً فلا أولوية لقيام الجوهر بالبقاء من العكس وهو قيام البقاء بالجوهر فالقول بأحدهما ترجيح بلا مرجح وإن كان عرضاً يلزم اجتماع النقيضين لأن البقاء باعتبار كونه قائماً بذاته لا يكون في محل، وباعتبار كونه عرضاً يكون في محل. وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين).

ويرد على الثاني ان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني، فحصوله في الزمان الثاني إما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداءاً أو معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة. وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه إما ابتداءاً أو بواسطة).

(مسألة) نفى قوم المعاد مطلقاً وأثبت آخرون الروحاني منه فقط والمليون قاطبة على إثبات المعاد الجسماني (و) هو الحق. أما أصل المعاد فيدل عليه (وجوب إيفاء الوعد) فإن الله تعالى وعد المطيع بالثواب بعد الموت والوفاء بالوعد واجب عقلاً لقبح الخلف وهو منزه سبحانه عن ذلك كما عرفت



سابقاً، وإنما لم يذكر الوعيد لعدم وجوب الوفاء به عند العقلاء إلا إذا كانت هناك جهة خارجية ولذا لا يقبحون خلف الوعيد في مَن أوعد عبده أن يضربه فلم يضربه بل عفا عنه. (و) أيضاً (الحكمة تقتضي وجوب البعث) لأنه تعالى كلف الناس فيجب أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي وإلا كان التكليف عبثاً تعالى عن ذلك ويلزم أيضاً في الحكمة الانتصاف من الظالم للمظلوم وحيث إنه ليس في الدنيا بالضرورة فلابد وأن يكون هناك محكمة للانتصاف وليس ذلك إلا بعد الموت (و) أما الجسماني منه فلأن (الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص)) فالقرآن والسنة مشحونة بالأدلة الناصة على ذلك قال تعالى: (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) وقال: (فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون) وقال: (فسيقولون من يعيدنا فقل الذي فطركم أول مرة) وقال: (أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه) وقال: (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا) وقال: (يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً ذلك حشر علينا يسير) إلى غير ذلك. (مع إمكانه) إشارة إلى تتميم البرهان، وهو أن المعاد أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه، ولولا الإمكان لزم تأويل الآيات لعدم مصادمة السمع للعقل. وإنما قلنا بإمكان ذلك لأن جمع الأجزاء للعليم القدير بديهي الإمكان.

(مسألة أشكل جمع على المعاد الجسماني بأمرين: (الأول) إنه لو أكل إنسان إنساناً آخر حتى صار جزء بدنه، فإن أعيدت أجزاء الغذاء إلى بدن الأول عدم الثاني وإن أعيدت إلى بدن الثاني عدم الأول. (الثاني) إن



المعاد إن كان البدن في بعض الأحوال كان ثوابه لغير تلك الحال جزافاً وعقابه كذلك ظلماً، فإن البدن دائماً في التحلل والاستخلاف فالبدن للصغير غير البدن للكبير، وإن كان البدن من أول العمر إلى آخره لزم أن يعود كل شخص كأحد فليس معاداً لهذا الشخص، وإن كان البدن في بعض الأحوال وأثيب وعوقب لما صدر منه في تلك الحال فقط ذهبت إطاعته في غير تلك الحال ومعصيته سدى وهو خلاف المفروض.

(و) الجواب عن الإشكالين انه إنما يجب إعادة الروح مع البدن الأصلي و(لا يجب إعادة فواضل المكلف) فإن للإنسان أجزاء أصلية وأجزاء فاضلة والأجزاء الأصلية لا يزاد عليها ولا ينقص منها. هذا مضافاً إلى صحة أعقاب البدن وثوابه في حال ولو كانت المعصية والطاعة في غير تلك الحال، ولذا لا يشكون العقلاء في حسن تعذيب السارق ولو بعد خمسين سنة وجلد الزاني ولو بعد عشرين وهكذا.

(مسألة) (و) إحتج بعض على (عدم) المعاد الجسماني بوجوه:

(الأول) ـ إن السمع قد دل على (انخراق الأفلاك) وهو محال لعدم إمكان الخرق والالتيام فيها.

(و) الثاني ـ إن (حصول الجنة فوقها) كما يقوله المسلمون غير معقول لاقتضائه عدم الكروية والتحديد وهو خلاف الشكل الطبيعي والمسلم من محددية الفلك الأطلس.

(و) الثالث ـ إن (دوام الحياة) للمعذبين في النار (مع الاحتراق) الدائم محال إذ الشيئان المجاوران لابد وأن يغلب أحدهما على الآخر.

وتوليد البدن من غير التوالد، وتناهي القوى الجسمانية استبعادات، ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والإخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لأنه

(و) الرابع ـ إن (توليد البدن) بمعنى وجود الأشخاص في المعاد (من غير التوالد) من الأبوين خلاف سنة الكون.

(و) الخامس ـ إن دوام نعيم الجنة مع (تناهي القوى الجسمانية) غير ممكن للزوم كون الجسم متناهياً وغير متناهٍ.

والجواب عن الكل انها (استبعادات) لا تقاوم السمع القطعي، فإن الأفلاك حادثة فيمكن انخراقها، وكذا حصول الجنة فوقها بعد كونها مخلوقة، والفلك المحدد لا دليل عليه، ودوام الحياة مع الاحتراق ممكن فيدخل تحت القدرة العامة، مضافاً إلى أنه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً، وعدم التوالد داخل تحت القدرة مضافاً إلى وقوع مثله في آدم وحواء، وعدم التناهي بالامدادات الربانية غير المتناهية لا مانع منه.

(مسألة) في الثواب والعقاب (ويستحق) المكلف (الثواب) وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال (والمدح) وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه (بفعل الواجب) الذي لا يجوز تركه (والمندوب) الذي يجوز تركه (وفعل ضد القبيح) وهو الترك (والإخلال به) أي بالقبيح، لكن هذا الاستحقاق للثواب والمدح إنما هو (بشرط فعل الواجب لوجوبه) أو لوجه وجوبه والمراد بوجه الوجوب الملاك الذي صار به الواجب واجباً من المصلحة الملزمة المقربة إلى الله سبحانه (و) فعل (المندوب كذلك) لندبه أو لوجه ندبه (و) فعل (الضد لأنه

ترك قبيح والإخلال به، وظاهر أن المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به

ترك قبيح و) كذا (الإخلال به) أي بالقبيح لأنه إخلال بالقبيح، فإنه حينئذ يستحق الثواب والمدح، أما لو فعل الواجب والمندوب أو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لا لذلك بل لداعي نفساني لم يستحق ثواباً ومدحاً. ولا فرق في ذلك بين التوصلي والتعبدي والنفسي والغيري وإنما الفرق بينها في أمور أخر كقصد العبادة ونحوه.

(و) إنما قلنا باستحقاق الثواب والمدح في هذه الصور لأن التكليف مشقة و(ظاهر ان المشقة من غير عوض) فيما لم ترجع فائدة إلى المولى (ظلم وهو قبيح) تعالى الله عن ذلك. وقيدنا المتن بقولنا: (فيما لم ترجع) إلخ، لأنه لو كانت مصلحة المشقة عائدة إلى المولى لم يقبح لأنه تصرف في ملكه لمنفعته كما نرى من عدم قبح مشقة العبيد في إطاعة أوامر الموالي العرفية بدون عوض.

(و) إن قلت: إن الله تعالى كريم والابتداء بالكريم أفضل من العوض بعد المشقة، ألا ترى استحسان العقلاء المبتدئ بالكريم وتفضيلهم إياه على غيره ممن يكلف ثم يدفع العوض؟! قلت: (لا يصح الابتداء به) لمّاً وإنّاً أما لمّاً فلأنه لو ابتدأ على الكل كان خلاف العدل حيث ساوى الشرير للخير، مضافاً إلى ان الطاعات تورث ترقيات يستحق العبد بها مالا يستحق بدونها، كاستحقاق الشخص بعد العلم والفضل مراتب لا يستحقها قبله حتى أن إكرامه بها قبل العلم يكون من وضع الشيء في غير موضعه.

ولو قلت: إنه يبتدأ بها على قدر مراتبهم قبل الطاعة. قلنا: ذلك موجب لكبت القوة القابلة للترقي وهو قبيح، فيكون مثل والد لا يربي ولده حتى يكون حظه الأوكس، ولو ابتدأ البعض الخير دون الشرير كان مضافاً إلى ما تقدم من



إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً، وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والإخلال بالواجب لاشتماله على اللطف، ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

لزوم أحد القبيحين من إعطاء الخير بقدر قبل الطاعة فيكون كبتاً أو بعد الطاعة فيكون إحساناً في غير موقعه انه يكون حينئذ للشرير الحجة وعلم الله تعالى لا ينفع في قطع الحجة. وأما إنّاً فلما أشار إليه بقوله: (إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً) فالتكليف كاشف عن عدم صحة الابتداء به (وكذا يستحق العقاب) وهو الضرر المستحق المقارن للإهانة (والذم) وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده (بفعل القبيح والإخلال بالواجب) مع علم وعمد، وإنما قلنا باستحقاق العقاب والذم لذلك لأمرين: (الأول): (لاشتماله) أي العقاب (على اللطف) واللطف واجب فالعقاب واجب، أما ان اللطف واجب فلما تقدم. وأما ان العقاب لطف لأن العبد إذا عرف ان المعصية موجبة للعقاب كان ذلك مبعداً له عن المعصية ومقرباً له إلى ضدها أي الطاعة (و) الثاني (لدلالة السمع) ففي متواتر الآيات والأخبار دلالة على ذلك وهو ضروري من دين الإسلام.

(و) إن قلت: لو كان الإخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم والإخلال بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح لكان المكلف إذا أخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقاً للمدح والذم، وهو ممتنع إذ تنافي المدح والذم مانع عن اجتماعهما في موضوع واحد. قلت: (لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين) فمن جهة تركه الواجب عمداً يستحق الذم ومن جهة تركه الحرام بقصد الوجه يستحق المدح فهو كمن أطاع أمراً وعصى أمراً حيث يستحق



وإيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل به ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الإخلال بالقبيح شاقاً

ثواباً وعقاباً.

(مسألة) ذهب بعض إلى أن هذه التكاليف الشرعية إنما وقعت لأجل شكر المنعم فلا يستحق المكلف بها ثواباً. (و) الجواب: ان (إيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح) فإنه يقبح عقلاً ان ينعم الإنسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب شكره على تلك النعمة من غير أن يصل إلى المكلّف بالكسر نفع، والله سبحانه منزه عن القبيح. هذا مضافاً إلى أن العقلاء يجزمون بوجوب شكر المنعم مع أنهم يجهلون هذه التكاليف الشرعية، فإن كانت التكاليف الشرعية شكراً لزم علم العقلاء بها. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (ولقضاء العقل به) أي بشكر المنعم (مع الجهل به) أي بالتكليف، لكن لا يخفى ما فيه إذ كون التكاليف بهذه الكيفية يمكن أن تكون بياناً لنحو الشكر، فإن كيفية شكر كل أحد غير كيفية شكر الآخر فشكر العالم شيء وشكر الجاهل شيء، والعقلاء إنما يجزمون بوجوب أصل الشكر أما كيفيته فمنها ما يعلمونها ومنها ما يجهلونها.

(مسألة) (ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به) سواء كان واجباً أو مندوباً (أو الإخلال بالقبيح شاقاً) وذلك لأن المقتضي لاستحقاق الثواب هي المشقة فإذا انتفت انتفى الثواب. هذا ولكنه غير ظاهر إذ لا يخفى ان في الشريعة ضروباً من الواجبات والمندوبات وترك القبائح لا مشقة فيها بل فيها كمال اللذة أو عن القبيح كمال التنفر، فإن الجماع على رأس أربعة أشهر والأكل لسد الرمق والجماع في سائر الأوقات والتسحر والنظر إلى الأولاد



ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما

وتقبيلهم والملاعبة مع الزوجة وغير ذلك مع اشتمالها على كمال اللذة بين واجب ومستحب وقد رتّب عليها في الشريعة ثواب عظيم، وكذلك في ترك أكل العذرة وترك أكل الشبعان ونحوهما ليس مشقة أصلاً بل الطبع متنفر عن ذلك غاية التنفر ومع ذلك ففي تركهما ثواب. وما ذكر من ان المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة غير تام إذ المقتضي للاستحقاق إطاعة الأوامر والنواهي الناشئة عن مصالح شخصية أو نوعية أو نحوهما.

(مسألة) (ولا يشترط) في استحقاق الثواب (رفع الندم على فعل الطاعة) فإنه لو فعل الطاعة بشرائطها ثم ندم بعد ذلك على فعله لم يوجب هذا الندم حبط ثوابه لعدم دليل على ذلك. (و) كذا (لا) يشترط في استحقاق الثواب (انتفاء النفع العاجل) فإنه (إذا فعل) الواجب (للوجه) الذي أمره الله به كأن صام قربة إلى الله ثم ترتب عليه صحة بدنه لم يضرّ ذلك في استحقاقه الثواب لعدم دليل على اشتراط الثواب بعدم النفع الدنيوي.

(مسألة) (ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و) اقتران (العقاب بالإهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما) فإنا نعلم بالبداهة ان الآتي بالمأمور به يستحق التعظيم والآتي بالمنهي عنه يستحق الإهانة وقد أيدّ ذلك الشرع، ولذا سبق منا أنّا فرّقنا بين الثواب والعوض كما أنه فرق بين العقاب وبين الأثر المترتب على الفعل طبعاً، كإيجاب أكل الحار الدماميل فإنه لا إهانة فيه.



ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية، ولدوام المدح والذم

(مسألة) في دوام الثواب والعقاب والذي يقتضيه النظر انه سمعي، وذهب المصنف (ره) إلى كون ذلك عقلياً (و) استدل له بوجوه:

(الأول) ـ إنه (يجب دوامهما لاشتماله) أي الدوام (على اللطفية) فإن العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية بالضرورة، واللطف واجب فدوام الثواب والعقاب واجب. وفيه ان وجوب اللطف في الجملة لا يلازم وجوب كل مرتبة منه ولذا كان أصل الثواب والعقاب لطفاً وهو لا يقتضي أن يكون ثواب عمل يسير بقدر ثواب عمل كثير وعقاب عمل يسير بقدر عقاب عمل كثير. (و) الثاني ـ إن الطاعة والمعصية لهما معلولان الثواب والعقاب والمدح والذم، فإذا كان أحد المعلولين دائماً كان الآخر كذلك لأن وجود أحد المعلولين كاشف عن وجود العلة وهي سبب لوجود المعلول الثاني، وفي المقام كذلك (لدوام المدح والذم) إذ لا وقت إلا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي فاللازم دوام الثواب والعقاب. وفيه (أولاً) أنّا لا نسلم دوام المدح والذم فإن لكل فعل مقدار من المدح ومقدار من الذم فإذا مدح وذم بذلك المقدار انقضى الاستحقاق. مثلاً: من أعطى ديناراً لزيد لا يستحق مدحاً إلى الأبد فلو مدح قدر دينار ذهب استحقاقه ومن ضربه لا يستحق الذم إلى الأبد بل لو ذم لذلك ذهب استحقاقه. و(ثانياً) إن الثواب والعقاب ليسا معلولين للطاعة والمعصية مثل علّية النار للإحراق وإلا لم يعقل نقضيهما مع بقاء المعلولين، وحينئذ فتكون النسبة بين الثواب والعقاب والطاعة والمعصية اعتبارية كما أن النسبة بينها وبين المدح والذم كذلك، فلا يستلزم بقاء أحد المعلولين بهذا المعنى بقاء المعلول الآخر بل يجوز امتداد أحدهما مع قصر الآخر كما هو الشأن في الثواب والعقاب والمدح والذم في الدنيا فإن من سرق ديناراً



ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل، على تقدير حصوله فيهما وهو أدخل في باب الزجر

من زيد استحق الذم دائماً ـ فرضاً ـ لكنه لا يستحق العقاب دائماً وكذا في طرف الطاعة.

(و) الثالث ـ ما أشار إليه بقوله: (لحصول نقيضهما لولاه) أي لولا الدوام والمراد انه لو كان الثواب منقطعاً حصل لصحابه السرور بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب للزوم كونها خالصين عن الشوائب كما يأتي الآن، فمعنى العبارة انه يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الألم الذي هو نقيضه بانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه. وفيه ان الدليل الآتي لا يدل على لزوم الخلوص عن هذا النحو من الشوائب.

(مسألة) (ويجب خلوصهما) أي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب حتى لا تكون شائبة ألم مع الثواب وشائبة لذة مع العقاب (وإلا لكان الثواب أنقص حالاً من العوض والتفضل، على تقدير حصوله) أي حصول الخلوص (فيهما) أي في العوض والتفضل. وفيه مضافاً إلى أنه لا دليل على لزوم أرجحية الثواب من العوض والتفضل من هذه الجهة ان هذا لا يكفي لإثبات الدوام فيهما حتى تبتني عليه المسألة السابقة فإن من يعلم أنه عمل عملاً لا يستحق الا مقداراً من الثواب لا يتألم لتمام ثوابه.

هذا في الثواب وأما العقاب فاستدل له بقوله: (وهو أدخل في باب الزجر) بمعنى أن من يعلم ان عقابه لا تشوبه لذة يكون أقرب إلى الطاعة

وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب إلا زيد من مرتبته، ويبلغ سرورهم في الشكر إلى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

وأبعد من المعصية فيكون لطفاً، وقد سبق وجوب اللطف. لكن فيه ما عرفت من أن اللطف في الجملة واجب لا كل مراتبه. نعم يمكن أن يستدل لخلوص الثواب والعقاب بالأدلة السمعية الكثيرة الدالة على أن النار حزن لا فرح فيها وان الجنة فرح لا حزن فيها ونحو ذلك.

إن المصنف (ره) لما ذكر خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أراد دفع بعض الإشكالات على ذلك:

(الأول) - إن الثواب لا يخلص عن الشوائب لأن درجات أهل الجنة متفاوتة فمن كان أدنى مرتبة يكون مغتماً لمشاهدة غيره أعلى درجة منه. (و) الجواب ان (كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الأزيد من مرتبته) فلا يكون مغتماً بمشاهدة من هو أعظم درجة منه، ويكون مثل أهل الجنة في اختلاف المراتب مثل أهل الدنيا حيث لا يكون السوقي مغتماً لعدم كونه ملكاً، ويجوز أن تكون المراتب في الجنة بمنزلة طعم الطعام الحسن في الأفواه المختلفة فالغني الذي اعتاد أكله لا يلتذ منه بقدر ما يلتذ منه الفقير المسكين.

(الثاني) - إن أهل الجنة يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى وذلك مشقة فلا يكون الثواب خالياً عن الألم. (و) الجواب انه (يبلغ سرورهم في الشكر إلى حد انتفاء المشقة) فيكون الشكر عندهم بمنزلة تكلم الحبيب مع حبيبه حتى أن ترك التكلم مشقة. هذا كله على تقدير وجوب الشكر عليهم.

(الثالث) - إن النفس ميّالة إلى القبائح فتركهم لها يوجب الألم وهو خلاف خلوص الشهوات. (و) الجواب أن (غنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك



القبائح، وأهل النار ملجأون إلى ترك القبيح. ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثيب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله تعالى: (ومن يرتدد منكم عن دينه)

القبائح) لو سلم انهم هناك يميلون إلى القبائح ميلاً ما.

(الرابع) - إن أهل النار يتركون القبائح فيلزم ثوابهم على ذلك وهو خلاف خلوص العقاب. (و) الجواب ان (أهل النار ملجأون إلى ترك القبيح) والملجأ إلى الترك لا ثواب له كما أن الملجأ على الفعل لا عقاب له.

(مسألة) (ويجوز توقف الثواب على شرط) حتى أنه لو لم يحصل ذلك الشرط لم يثب العامل (وإلا) فلو كان مجرد الشيء الحسن موجباً للثواب بلا أي شرط (لا يثب العارف بالله تعالى خاصة) بدون اعتراف بالنبوة أصلاً أو نبوة نبينا (ص) وذلك باطل بالضرورة، وقد خالف في ذلك بعض زاعمين ان الثواب مرتب على الشيء الحسن مطلقاً، وكلامهم عارٍ عن الدليل ولو استدل لهم بالمطلقات كقوله (ص) في أول البعثة: (قولوا لا إله إلا الله تفلحوا) أو (من قال لا إله إلا الله كان له من الأجر كذا) قلنا: لابد من تقييد ذلك بالمقيدات كقوله تعالى: (أوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وغير ذلك (وهو مشروط بالموافاة) بمعنى ان الثواب مشروط بوفاء العبد بإيمانه إلى حال موته، فلو آمن وعمل صالحاً ثم أشرك لم يثب على إيمانه وعمله (لقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله تعالى: (ومن يرتدد منكم عن دينه) فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم) وهل أن ذلك من جهة عدم الثواب من أول الأمر لما يعلم الله تعالى من سوء عاقبته والثواب مشروط بعدم سوء العاقبة أم من جهة ان الشرك يمحق الثواب من حين الشرك؟ الأقوى



والإحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره)

الثاني لظهور الإحباط في ذلك خلافاً للمصنف (ره) لما يأتي في المسألة التالية:

(مسألة) الإحباط هو محق السيئة والكفر الأعمال الحسنة والإيمان المتقدم، بمعنى أنه لو آمن العبد أثيب ثم إذا كفر ذهب ثوابه وكذلك لو عمل صالحاً أثيب ثم إذا صدر منه عصيان ذهب ثوابه، والتكفير هو محق الإيمان والعمل الصالح الكفر المتقدم والأعمال السيئة. (و) قد اختلفوا في الإحباط بهذا المعنى فالمصنف (ره) على أن (الإحباط باطل) واستدل لذلك بدليلين عقلي وسمعي: فالأول ـ ما أشار إليه بقوله: (لاستلزامه الظلم) لأنه يستلزم أن يكون من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر بمنزلة من لم يحسن ويكون من كان إحسانه أكثر بمنزلة من لم يسيء وإن تساوياً يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء وليس كذلك عند العقلاء والثاني ـ ما أشار إليه بقوله: (ولقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعده ووعيده واجب ولا يكون الإيفاء إذا قلنا بالإحباط، لكن الأقوى في النظر وفاقاً لغير واحد من المحققين وجود الإحباط بهذا المعنى لصراحة الآيات والأخبار في ذلك كصراحتها في التكفير.

(والدليلان لا يخفى ما فيهما: (أما الأول) فلبداهة أن العقلاء لا ينسبون إلى الظلم المولى الذي قال لعبده بأنك إن فعلت كذا كان لك مقدار كذا من الأجر لكن إن فعلت القبيح الكذائي بعده أحبطت عملك ولم أعطك من أجرك شيئاً فبقاء ثوابك مشروط بعدم ذلك العمل القبيح، كما أنهم لا ينسبون إلى الظلم من قال في عكسه بأنك أيها العبد إن فعلت القبيح كان عليك المقدار الكذائي من العقاب لكن إذا أتيت بالحسن الكذائي بعده كفرت عنك

ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً، وحصول المتناقضين مع التساوي

سيئتك (وأما الثاني) فإن هذه الآية بدليل آيات الإحباط والتكفير مقيدة إن لم نقل بالتقيد لأنها في مقام أصل جزاء الأعمال لا سائر الخصوصيات هذا مضافاً إلى أنها مخالفة للشرط الذي يذكره المصنف (ره) أيضاً فكلانا نحتاج عن الجواب عنها.

بقي في المقام شيء وهو أن أبا هاشم قال بالموازنة، بمعنى انه توزن الأعمال القبيحة والحسنة فإن زادت الأولى على الأخرى أسقط عن الأولى بمقدار الأخرى وبقي للأولى بقية يعاقب بها وإن زادت الأخرى بمقدار الأولى وبقي للأخرى بقية يثاب بها وإن تساويتا كان كمن لم يفعل شيئاً. (و) رده المصنف (ره) بقوله: (لعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفاً) فلو فرض ان الثواب إثنان والعقاب واحد لم يكن سقوط الثواب الثاني بإزاء العقاب أولى من سقوط الثواب الأول بإزائه لأنه ترجيح من غير مرجح، فيبقى ان يسقط الثواب مطلقاً وهو خلاف مذهبه أو يبقى مطلقاً وهو المطلوب فيعاقب قدر عقاب واحد ويثاب قدر ثوابين. (وحصول المتناقضين مع التساوي) فلو فرض ان الثواب بقدر العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وإن تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معاً لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين النقيضين.

هذا شرح العبارة ونقول: ولو فرض زيادة أحدهما لا بمقدار الضعف لزم الترجيح بلا مرجح أيضاً، إذ لو فرض ان الثواب أربعة والعقاب ستة لم تكن هذه الأربعة من الستة أولى بالسقوط من الأربعة الأخرى من الستة مثلاً: لو فرضنا الستة (أ ب ج د هـ و) لم يكن سقوط (أبجد) أولى من



والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء

سقوط (جد هو) أو (أب هـ و) أو سائر التراكيب الممكنة.

والأقوى في النظر صحة مذهب أبي هاشم وان في بعض الأعمال يقع الإحباط والتكفير وفي بعضها تقع الموازنة لدلالة السمع على كليهما، وما ذكره المصنف (ره) في رد مذهبه منظور فيه إذ لا يحتاج الترجيح في هذه المقامات إلى الأولوية، ولذا من طلب من زيد ديناراً وطلب زيد منه دينارين سقط دينار بالموازنة وبقي عليه دينار واحد، وقد مثلوا لذلك بطريقي الهارب ورغيفي الجائع، كما انه لا يحتاج التساقط في المتساويين إلى شيء إذ ليس هناك وجود أصلي بل ان الله تعالى يعطي كذا لمن فعل كذا من الثواب ولا مانع من عدم إعطائه تعالى ذلك الثواب إذا فعل بقدره من القبيح الموجب للعقاب فيكون كما لو طلب زيد من عمرو ديناراً وعمرو من زيد ديناراً فإنهما يتساقطان.

(مسألة) في خلود العذاب وانقطاعه (والكافر) إن كان معانداً فهو (مخلد) بضرورة دين الإسلام، وخلاف بعض الحكماء كخلافهم في سائر الضروريات لا يستحق اعتناءاً والأخبار والآيات بذلك متواتر بلا فوق التواتر، وإن لم يكن معانداً بأن كان قاصراً فالأقوى انه يمتحن كما هو مقتضى قواعد العدل، ويؤيد ذلك جملة من النصوص، والقول بأن كل كافر معاند مصادم للضرورة (وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع) للسمع الدال على ذلك لا لما ذكره المصنف (ره) بقوله: (لاستحقاقه الثواب بإيمانه) إذ لا دليل عقلي على ذلك فمن الجائز عقلاً اشتراط الثواب على الإيمان بعدم الكبيرة إما إحباطاً ـ كما اخترنا جواز الإحباط في الجملة ـ وإما اشتراطاً ـ كما اختاره المصنف (ره) ـ (و) لا لما ذكره بقوله: (لقبحه عند العقلاء) إذ لا دخل



والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه

للعقل في هذا مضافاً إلى أن العقلاء يجوزون أن يكون الإيمان وجميع أعمال الخير مشروطاً ثوابها بعدم الكبيرة.

وما ذكره العلامة (ره) من أنه يلزم أن يكون المؤمن الذي عصى مرة واحدة كالمشرك مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء محل تأمل إذ الاشتراك في الخلود لا يلازم الاشتراك في كيفية العذاب، فمن الجائز عقلاً أن يكونا مخلدين مع كون نسبة عذاب هذا إلى عذاب ذاك كنسبة معصيتهما. والحاصل إنّا وإن كنا نوافق المصنف (ره) على المدعي لكنه لا بدليله بل بالأخبار والأحاديث.

إستدل من قال بدوام عذاب العاصي بأمرين (الأول) الآيات الدالة على خلود العاصي كقوله تعالى: (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى: (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها). (و) الجواب ان (السمعيات متأولة) بالآيات والأخبار الكثيرة الدالة على عدم خلود الكافر ونحوه وان أهل الكبائر يخرجون من النار أو يعفى عنهم ابتداءاً بالشفاعة، فما دل على خلودهم لابد وان يتأول بأن ذلك إذا كانوا كفاراً أو ان المراد بالخلود اللبث الطويل لاستعماله مجازاً فيه.

(الثاني) - العقل لما تقدم من أن الثواب والعقاب يجب دوامهما. (و) الجواب أن (دوام العقاب مختص بالكافر) ونحوه، والدليل العقلي السابق قد عرفت ما فيه.

(مسألة) في جواز العفو (والعفو) من الله تعالى على غير الكافر (واقع لأنه) أي العقاب (حقه تعالى فجاز إسقاطه) والقول بأن العقاب

ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع والإجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه (ص)

من لوازم الأعمال فيكون التفكيك بينه وبين العمل كالتفكيك بين الأربعة والزوجية غير ممكن باطل لا دليل عليه وخلاف الضرورة من دين الإسلام.

(و) أيضاً ان العقاب (لا ضرر عليه) تعالى (في تركه مع ضرر) الشخص (النازل) هذا العقاب (به فحسن إسقاطه)، القول بأن في الكافر أيضاً كذلك ولا تقولون به مردود بأن ذلك إنما يتم إذا لم يكن هناك مانع وفي الكافر المانع موجود وأنّا كنا لا نعلم ذلك لكنه مكشوف لنا بالآيات والأخبار (ولأنه إحسان) والإحسان حسن حتى بمن يتضرر به، ولا يخفى الفرق بين هذين الدليلين (وللسمع) كقوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وقوله تعالى: (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وقوله تعالى: (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً) وقوله تعالى: (غافر الذنب) إلى غير ذلك من متواتر الآيات والأخبار، ومن أسماء الله تعالى العفو الغفور ونحوهما.

(مسألة) في الشفاعة (والإجماع) من المسلمين بل الضرورة من الدين واقع (على الشفاعة) ويدل عليه قوله تعالى: (لا يشفعون إلا لمن ارتضى) وقوله تعالى: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) إلى غير ذلك من متواتر الآثار، وهذا مما لا خلاف فيه وإنما الكلام وقع في معنى الشفاعة (فقيل) أنها ليست لإسقاط العقاب بل (لزيادة المنافع) للمؤمنين المستحقين للثواب، فتكون درجة المؤمن بالشفاعة درجتان بعد ما كانت درجة واحدة مثلاً. (ويبطل) هذا القول لزوم وقوع الشفاعة (منافي حقه (ص)) إذ لو الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي (ص) حيث نطلب



ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبوت الثاني

لـه من الله تعالى على الدرجات، والتالي باطل قطعاً لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله. والعمدة ورود الأخبار الكثيرة الدالة على إسقاط العقاب بالشفاعة.

ثم إن الظاهر وقوع سقط في العبارة ولو كانت هكذا: (ويبطله لزوم وقوعها منافي في حقه (ص)) لكانت تامة.

إستدل القائل بأن الشفاعة إنما هي في زيادة المنافع بقوله تعالى: (وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) فإن الآية دالة على نفي الشفيع للظالم ومرتكب الكبيرة ظالم لكونه فاسقاً. (و) الجواب ان (نفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب) فإنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع، فلو كان الشفيع عند الله مطاعاً كان الله تعالى مطيعاً وهو باطل فالشفيع مجاب لا أنه مطاع. والحاصل ان الآية تدل على نفي الشفيع الخاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، مضافاً إلى احتمال ان يكون المراد بالظالمين الكافرين جمعاً بين الأدلة.

(وباقي السمعيات) الدالة على نفي الشفيع كقوله: (وما للظالمين من أنصار) وقوله تعالى: (ولا تنفعها شفاعة) وقوله تعالى: (يوم لا تجزي نفس عن نفسٍ شيئاً) وقوله تعالى: (ولا تنفعهم شفاعة الشافعين) (متأولة بالكفار) جمعاً بين الأدلة (وقيل) إن الشفاعة في (إسقاط المضار) عن العصاة (والحق صدق الشفاعة فيها) فإنه يقال شفع فلان لفلان إذا طلب الزيادة له أو إسقاط الضرر عنه (وثبوت الثاني) وهو الشفاعة بمعنى



لـه (ص) لقولـه: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه وإلا لانتفت التوبة، وخوف النار إن كان الغاية فكذلك

إسقاط المضار (له (ص) لقوله: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) ولغير هذا الحديث من السمعيات الكثيرة.

(مسألة) في وجوب التوبة (والتوبة) وهي الندم على المعصية المستلزم للعزم على عدم المعاودة في المستقبل ـ إذ لو لم يعزم لم يكن الندم حقيقياً (واجبة) بالإجماع عقلاً وسمعاً (لدفعها الضرر) الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب (ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بالواجب) فإن العقلاء يقبِّحون من لم يندم وإن فرض ان هناك لم يكن عقاب. هذان دليلان من جهة العقل، وأما من السمع فيدل على ذلك متواتر الأخبار والآيات كقوله تعالى: (توبوا إلى الله جميعاً) وقوله تعالى: (توبوا إلى الله توبة نصوحاً) وغيرهما.

(و) اللازم في التوبة ان (يندم على القبيح لقبحه) ونهى الشارع عنه (وإلا) فلو ندم لضرره ببدنه حتى أنه لو لم يكن مضراً لارتكبه (لانتفت التوبة) لأن ذلك معناها شرعاً ولغةً (وخوف النار إن كان الغاية) بأن ندم من المعصية لخوف النار أو الشوق إلى الجنة لأن علم ان العاصي يدخل الأولى ولا يدخل الثانية (فكذلك) عند المصنف ليست هي توبة بل يكون من قبيل ترك المعصية لضررها، لكن المستفاد من الروايات كفاية ذلك وإنما التوبة التي هي خالصة لله تعالى حتى أنه لو لم يكن هناك ثواب ولا عقاب أصلاً لتاب فإنها مخصوصة بمن يعبد الله تعالى لا خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنته



وكذلك الإخلال بالواجب، فلا يصح من البعض، ولا يتم القياس على الواجب

بل لأنه أهل للعبادة جعلنا الله تعالى منهم (وكذلك الإخلال بالواجب) يكون الندم عليه توبة إذا لأنه إخلال بالواجب، وأما إذا كان لخوف ضرر كخوف ضياع ماله في ترك الزكاة وسقم بدنه في ترك الصوم فإنها لا تكون توبة صحيحة، وفي الخوف من النار والشوق إلى الجنة ما عرفت.

(مسألة) في أنه هل يصح التبعيض في التوبة أم لا؟ ذهب بعض إلى العدم لأن التوبة كما عرفت هي الندم على القبيح لأنه قبيح والندم على ترك الواجب لأنه ترك للواجب (فلا يصح من البعض) لأنه لو تاب عن بعض كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في هذا دون ذاك، وقد تقدم ان التوبة لا تصح إلا إذا كانت لقبح الفعل أو ترك الواجب. وقد خالف في ذلك أبو علي فذهب إلى صحة التبعيض واحتج عليه بأن الندم علىقبيح دون قبيح صحيح كما أن الإتيان بواجب دون واجب صحيح، والجامع بين الأمرين أنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب دون واجب، لكن التالي باطل بالضرورة فتصح الصلاة ممن لا يصوم وبالعكس فالمقدم مثله.

(و) أجاب المصنف (ره) عنه بأنه (لا يتم القياس على الواجب) لأن ترك القبيح لكونه نفياً لا يحصل إلا بترك جميع القبائح بخلاف الإتيان بالواجب فإنه لكونه إثباتاً يحصل بإتيان واجب دون واجب. وقد يمثل لذلك بأن تارك أكل رمانة لحموضتها لا يقدم على أكل كل حامض بخلاف أكل رمانة لحموضتها



ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة، وكذا المستحقر والتحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وإن اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه

فإنه لا يلازم أكل كل حامض، لكن الأقرب في النظر صحة مذهب أبي علي إذ كل حرام مستقل برأسه كما أن كل واجب مستقل برأسه فكما أن الآتي بواجب دون واجب آتٍ بحسن دون حسن كذلك التارك لحرام دون حرام تارك لقبيح دون قبيح هذا مضافاً إلى ما هو بديهي من أن غالب التائبين يتوبون عن القبائح لقبحها مع إصرارهم على قبائح أخر لسهولتها بنظرهم دون ما تاب منه، فالذي عادته الاغتياب إذا زنى يندم على زناه أشد الندم ومع ذلك فهو مستمر على اغتيابه ويأتي اختيار المصنف لهذا المذهب.

(و) أما (لو اعتقد) التائب عن بعض القبائح (فيه) أي في بعض القبائح الأخر (الحسن) كما لو اعتقد التائب عن الزنا حسن اغتياب زيد لكونه مضلاً ـ وإن كان اعتقاده خلاف الواقع ـ (لصحت التوبة) بالاتفاق لحصول شرطها وهو الندم على القبيح لقبحه (وكذا) تصح التوبة عن قبيح دون قبيح من (المستحقر) لأحد الفعلين المستعظم للآخر فإنه تصح توبته عن العظيم وإن لم يتب عن الصغير لأنه تاب عن العظيم لقبحه (والتحقيق ان ترجيح الداعي إلى الندم على البعض) أي بعض المعاصي (يبعث عليه) أي على الندم عن هذا البعض (خاصة وإن اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه).

والحاصل ان الداعي على ترك القبائح وإن كان مشتركاً بين الكل ـ لأن الداعي هو القبح المفروض اشتراكه بين الجميع ـ إلا أن ترجيح الداعي بيد



كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وإلا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة، والذنب إن كان في حقه تعالى

الفاعل فما يرجحه من الداعي يتركه وما لا يرجحه لا يتركه (كما في الدواعي إلى الفعل) فإن الأفعال تقع بحسب الدواعي فإذا كانت داعية بعض الأفعال راجحة على داعية البعض الآخر اختص الفعل الذي تكون داعيته أرجح بالوقوع، وإن اشترك الكل في أصل الداعي مثل حسن التصدق داعي للتصدق على جميع الفقراء لكن من بيده الداعي يرجح هذا الفقير على غيره. (و) لو كانا متساويين في جميع الجهات.

نعم (لو اشترك الترجيح) بأن رجح الفاعل جميع الدواعي (اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم) عن بعض دون بعض (وبه) أي بما ذكرنا من أنه مع اشتراك الترجيح يشترك وقوع الندم (يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وإلا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة) أو يؤل بالتوبة الكاملة وهو الأظهر.

(مسألة) في أقسام التوبة وهي أربعة لأن الذنب إما يتعلق بحق الله تعالى أو حق الناس والمتعلق بحق الله إما أن يكون له تدارك أم لا والمتعلق بحق الناس إما أن يكون له تدارك أم لا.

(و) تفصيل أحكام الأقسام الأربعة أن (الذنب إن كان في حقه تعالى) ولم يكن له تدارك كترك صلاة العيدين وشرب الخمر والاستمناء ونحوها سواء كان ترك



وكفى فيه الندم والعزم على العدم، وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وإن كان في حق آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الإرشاد إن كان إضلالاً وليس ذلك جزءاً، ويجب الاعتذار عن

واجب أو فعل محرم (وكفى فيه الندم والعزم على العدم في الإخلال بالواجب) الذي له تدارك أو الإتيان بالقبيح الذي له تدارك يجب التدارك مضافاً إلى الندم و(اختلاف حكمه في بقائه وقضائه) فالتارك للزكاة يجب عليه أداؤها والتارك للصلاة وصوم رمضان يجب عليه قضائها هذا في ترك الواجب وأما في فعل القبيح المحتاج إلى التدارك فكالوطي في الحيض المحتاج إلى الكفارة وأما قوله: (وعدمهما) أي الإخلال بالواجب الذي لا قضاء له ولا كفارة كترك العيدين في المثال المتقدم فهو داخل في القسم الأول كما عرفت، (وإن كان) الذنب (في حق آدمي) فإن لم يكن له تدارك كإهانة الميت كفى فيه الندم أيضاً، وإن كان له تدارك (استتبع إيصاله) أي إيصال ذلك الحق إلى صاحبه (إن كان ظلماً) كسرقة أمواله وقطع بعض أطرافه ونحو ذلك فإنه يجب رد ماله عليه وطلب العفو أو القصاص أو المراضاة أو نحو ذلك (أو العزم عليه مع التعذر) بأن لا يتمكن فعلاً من الإيصال مع تمكنه بعد ذلك (أو الإرشاد إن كان) الذنب (إضلالاً) كما ورد في الروايات وحكم به العقل، (وليس ذلك) الذي ذكرنا من تسليم النفس المجني عليه ورد السرقة ونحوهما (جزءاً) من التوبة بل هي واجبات خارجية مكملة فإذا تاب عن السرقة مثلاً لكن لم يرد المال إلى صاحبه كان ذلك ذنباً جديداً وذلك سبب لعدم كمال توبته، (و) إذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب (يجب الاعتذار عن

المغتاب مع بلوغه، وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال وفي وجوب التجديد أيضاً إشكال، وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها

المغتاب مع بلوغه) كما في بعض الروايات وفي بعضها إطلاق وجوب الاعتذار ومحل تفصيل هذه المباحث في الفقه.

(مسألة) ذهب بعض إلى أن التائب إن كان عالماً بذنوبه مفصلاً وجب التوبة عنها واحداً واحداً على التفصيل، وإن كان عالماً بها مجملاً وجب التوبة مجملاً، وإن كان عالماً ببعضها مفصلاً وببعضها مجملاً وجب تفصيل التوبة في المفصل وإجمالها في المجمل. (و) لكن (في إيجاب التفصيل مع الذكر) للذنوب مفصلاً (إشكال) إذ لا دليل على ذلك، مع أن الاطلاقات شرعاً والدليل العقلي على وجوب الندم تدل على كفاية الإجمال.

(مسألة) (و) لو تاب المكلف عن ذنب ثم ذكرها فـ (في وجوب التجديد) للتوبة (أيضاً إشكال) لعدم دليل شرعي أو عقلي على الوجوب وما ذكره بعض القائلين بوجوب التجديد من انه لو لم يجدد التوبة حين الذكر يكون فرحاً بالمعصية وهو إصرار على الذنب ورضاء به في غير محله لإمكان أن يكون ضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها كحالنا في كثير من الأعمال السابقة المباحة.

(مسألة) (وكذا) في إيجاب التوبة عن (المعلول مع العلة) كليهما إشكال فإنه لو رمى فقتل نفساً كان الرمي علة والقتل معلولاً ولا تجب التوبة على واحد منهما بل يكفي لأحدهما خصوصاً المعلول لأنه الذنب حقيقة وأما الرمي فهو مقدمة، وذهب بعض إلى وجوب توبتين ولا دليل عليه.

(مسألة) (و) في (وجوب سقوط العقاب بها) أيضاً إشكال، وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعض إلى وجوبه عقلاً وآخرون إلى وجوبه سمعاً

والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها

وثالث إلى عدم وجوبه.

إستدل الأولون بأمرين (الأول) ـ انه لو لم يجب إسقاط العقاب بالتوبة لم يحسن تكليف العاصي به والتالي باطل إجماعاً فالمقدم مثله. بيان الملازمة أن التكليف بالتوبة بدون سقوط العقاب لغو واللغو لا يصدر عن الحكيم. وفيه ان المحسن لوجوبها يمكن أن يكون كون التائب في معرض سقوط العقاب عنه وفرق بين الإيجاب وبين كونه في معرض ذلك وان لم يسقط فإن العقلاء يستحسنون الذهاب إلى دار الأمير إذا كان الذاهب في معرض الغفران.

(الثاني) ان من أساء إلى غيره واعتذر بأنواع الاعتذارات التي يتمكن منها وعرف منه الإقلاع عن تلك الإساءة رأوا العقلاء قبح عدم قبوله والقبيح لا يقع من الحكيم تعالى. وفيه ان من أساء إلى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذراً لا يوجبون العقلاء قبول اعتذاره بل رأوا الخيرة في ذلك إلى الغير إن شاء صفح وإن شاء عاقب.

واستدل للقول الثاني وهو الأقوى بأن الله سبحانه وعد الغفران بقوله تعالى: (وإني لغفار لمن تاب) الآية وبغير ذلك والوفاء بالوعد في حكم العقل لازم.

واستدل للقول الثالث بأن من أساء إلى غيره ثم اعتذر منه خيّره العقلاء في القبول والرد. أقول: هذا وإن كان تاماً إلا أنه يدل على عدم الوجوب عقلاً فلا مانع من دلالة الشرع على القبول.

(مسألة) اختلفوا في أن التوبة هل هي لذاتها تسقط العقاب أم لكثرة ثوابها فيكون ثوابها أكثر من عقاب المعصية فيسقط بها عقاب المعصية (و) اختار المصنف (ره) الأول فـ (العقاب يسقط بها) لذاتها (لا بكثرة ثوابها)

لأنها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر والاختصاص ولا تقبل التوبة في الآخرة لانتفاء الشرط

واستدل لذلك بأمور:

(الأول) ـ (لأنها) أي التوبة (قد تقع محبطة) للذنب بغير ثواب كتوبة الخارج من الزنا فإنه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها لأن عمل الخارج لا ثواب له.

(الثاني) ـ إنه لو اسقطت العقاب لكثرة ثوابها لم يكن فرق بين التوبة المتقدمة والمتأخرة، إذ المفروض أن لها ألف ثواب ـ مثلاً ـ وللمعصية خمسمائة ومن المعلوم ان الخمسمائة تضمحل في الألف سواء كان الألف متقدماً أم متأخراً لكن التوبة المتقدمة لا معنى لها فلا معنى لكونها تحبط المعصية بأكثرية ثوابها وإلى هذا الدليل أشار المصنف (ره) بقوله: (لولاه) أي لولا كون التوبة مسقطة للعقاب بذاتها، بأن كانت تسقط العقاب بأكثرية ثوابها من عقاب الذنب (لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر).

(والثالث) ـ انه لو كانت التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها لم تكن التوبة عن ذنب مسقطة لعقاب ذلك الذنب خاصة بل احتمل إسقاطها لذلك ولغيره لتساوي نسبة الذنبين إليها وإليه أشار بقوله: (والاختصاص) أي لولاه لانتفى الاختصاص.

(و) إن قلت: لو كانت التوبة تسقط العقاب بذاته لأسقطته في حال المعاينة وفي الآخرة لكن التالي باطل فالمقدم مثله. قلت: (لا تقبل التوبة في الآخرة لانتفاء الشرط) الذي هو وقوعها في الدنيا.

أقول: الظاهر من أدلة التوبة السمعية أنها بذاتها مسقطة للعقاب وأما ما ذكره المصنف (ره) من الأدلة على ذلك فلا يخفى ما فيها فلا تصلح للاستناد



وعذاب القبر واقع للإمكان وتواتر السمع بوقوعه، وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، والمعارضات متأولة

(مسألة) (وعذاب القبر واقع) خلافاً لشرذمة لا يعبأ بقولهم (للإمكان وتواتر السمع بوقوعه) فإنه أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه.

(مسألة) (وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها) فيجب تصديقها.

(مسألة) (والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن) فلا وجه لرفع اليد عنه. وذهب بعض إلى عدم كونها مخلوقتين وإنما تخلقان يوم الجزاء واستدلوا بأن خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وانهما لو خلقتا لزم فنائها لقوله: (كل شيء هالك إلا وجهه) لكن الفناء باطل لقوله تعالى: (أكلها دائم) فخلقها باطل وان الله تعالى قال في وصف الجنة: (عرضها السماوات والأرض) وذلك لا يتصور إلا بعد فناء السماوات والأرض، (و) الجواب أما عن حديث العبث فبوضوح أنه لا اطلاع لنا على الجهات المخرجة عن العبث ولعل فيها بعضاً بل الأدلة الدالة على خلقها دالة على ذلك إنّاً. وأما عن (المعارضات) التي ذكروها فبأنها (متأولة) إذ لا نسلم منافاة هلاكهما لقوله تعالى: (أكلها دائم) فإن المراد بدوام الأكل ان من يذهب إليها أكله دائم، مضافاً إلى احتمال ان يكون المراد بالعام ذوي الأرواح والفضاء وسيع جداً فلا يلازم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها في مكانهما.

والإيمان تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول فقط لقوله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) ولا يكفي الثاني لقوله تعالى: (قل لم تؤمنوا) والكفر عدم الإيمان أما مع الضد أو بدونه، والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان

(مسألة) في الإيمان والكفر (والإيمان) لغة هو التصديق مطلقاً قال تعالى حكاية عن أولاد يعقوب (ع): وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق، وشرعاً (تصديق بالقلب واللسان) ولا يكفي الأول فقط لقوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) فإنه تعالى أثبت للكفار الاستيقان الذي هو التصديق القلبي مع فرض أنهم كافرون (ولا يكفي الثاني) أي الإقرار باللسان فقط (لقوله تعالى): (قالت الأعراب آمنا (قل لم تؤمنوا)) فإن الإيمان لو كان هو الإقرار باللسان لم ينفه عن المقرّين باللسان ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: (ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين).

أقول: لكن الظاهر ان التصديق باللسان كافٍ في ترتب أحكام المؤمنين

في الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبي (ص) أحكامهم على المنافقين كأبني أبي وحرب وغيرهما (والكفر عدم الإيمان) مما من شأنه أن يكون مؤمناً فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو (إما مع الضد) للإيمان بأن يكذب ويجحد (أو بدونه) بأن لا يؤمن ولا يكذب فهو خالٍ عن الطرفين الإيمان والتكذيب.

(مسألة) في الفسق والنفاق (والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان) هذا في الإطلاق الغالب عند المتشرعة، وقد يطلق عندهم على مطلق الخروج عن طاعته ولو كان بدون الإيمان كما أن معناه اللغوي مطلق الخروج



والنفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر، والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر، وبالمندوب مندوب سمعاً

(والنفاق إظهار الإيمان) لساناً (وإخفاء الكفر) جناناً من النفاق بمعنى الرواج كأنه يروج أمره بين الطائفتين، وقيل غير ذلك. وربما يقال: إنه اصطلاح شرعي قرآني لم يسبقه إليه العرب.

(مسألة) (والفاسق مؤمن لوجود حده فيه) لأن حدا المؤمن ـ وهو كونه مصدقاً بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي (ص) ـ موجود فيه فيكون مؤمناً، وخالف في ذلك بعض فقال: إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر فأثبت منزلة بين المنزلتين وهو خلاف ظواهر السمع ومرتكز المتشرعة.

(مسألة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والأمر بالمعروف) والمراد منه حمل الغير على الطاعة قولاً أو فعلاً، وربما يطلق على حب المعروف قلباً ـ توسعاً ـ (واجب وكذا النهي عن المنكر) والمراد منع الغير عن المعصية قولاً أو فعلاً وربما يطلق على بغض المنكر قلباً ـ توسعاً ـ (و) الأمر (بالمندوب) والنهي عن المكروه (مندوب) وذلك مما لا إشكال فيه كما لا إشكال في استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه لقيام النبي (ص) والأئمة (ع) بذلك وفعلهم حجة، وإنما الإشكال في أنهما واجبان (سمعاً) أو عقلاً، والحق الأول لدلالة الكتاب والسنة والإجماع عليه قال تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) وقال (ص): (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم) وربما قيل بوجوبهما عقلاً وهو

وإلا لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى. وشروطهما علم فاعلها بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

غير تام (وإلا) فلو وجبا عقلاً (لزم) أحد الأمرين إما (ما هو خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى). بيان ذلك: أنهما لو كانا واجبين عقلاً وجبا حتى على الله سبحانه لوجود الشرائط فيه فإن كان فاعلاً لهما لزم عدم وجود وقوع منكر وعدم ترك معروف في الخارج وهو خلاف الواقع، وإن لم يكن فاعلاً لهما لزم إخلاله تعالى بالواجب وهو خلاف الحكمة لكن التالي بكلا شقيه باطل فالمقدم ـ أي وجوبهما عقلاً ـ كذلك. أقول: لا يخفى ما في هذا الدليل من الخلل فتأمل.

(مسألة) في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وشروطهما) ثلاثة:

(الأول) ـ (علم فاعلها) أي الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر (بالوجه) بأن يعلم ان هذا الذي يتركه الطرف واجب وهذا الذي يرتكبه محرم والا لم يجب. أقول: يحتمل أن يكون مراد المصنف (ره) بهذا الشرط علم المرتكب بالحرمة والتارك بالوجوب، فلو شرب الخمر بدون علم بحرمة الخمر لم يكن نهيه من باب النهي عن المنكر بل من باب إرشاد الجاهل وكذا في طرف ترك الواجب ـ فتأمل.

(و) الثاني ـ (تجويز التأثير) بأن يحتمل ارتداع الفاعل عن المنكر وعمل التارك بالمعروف فلو علم عدم الفائدة لم يجبا.

(و) الثالث ـ (انتفاء المفسدة) الداخلة في الضرر المنفي فلو غلب على ظنه انه لو نهاه عن المنكر أو أمره بالمعروف حصلت له مفسدة أو لأحد من المؤمنين لم يجبا، وإنما قيدنا المفسدة لأن المفسدة اليسيرة غير مانعة عن الوجوب.

ثم إن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: (القلب) وهو واجب مطلقاً بلا شرط إلا الشرط الأول. و(اللسان) وفي حكمه تقطيب الوجه ونحوه. (واليد) وفي جواز البلوغ إلى حد القتل والجرح خلاف ولكل واحد من الأخيرين مراتب يلزم التدرج من الدنيا إلى العليا. وتفصيل ذلك كله في الفقه.

هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الشرح. سبحان ربك رب العزة عمّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين. اللهم صل على محمد وآل محمد والعن أعداءهم ووفقنا لما تحب وترضى.

وقع الفراغ عن ذلك في الليلة العاشرة من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٧ هـ على يد مؤلفه المحتاج إلى رحمة ربه محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي.